1.7.1901

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BL 430 .B35 1899 v.1
Baissac, Jules, 1827-1898.
Les origines de la religion

Shelf

V. 1

LES ORIGINES

DE LA RELIGION

LES ORIGINES

DE LA

RELIGION

PAR

JULES BAISSAC

NOUVELLE ÉDITION

TOME PREMIER

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1899

PRÉFACE

Dans le livre que nous offrons ici au public, nous avons pris l'homme au début de la conscience, et nous nous sommes demandé quelle a pu être, à ce premier degré de l'évolution humaine proprement dite, l'idée qu'il s'est faite de Dieu. Qu'il se soit développé de son propre type originel ou qu'il résulte d'une transformation progressive de quelque chose de plus général, l'homme n'est point né adulte, pas plus que le monde n'a été créé tout d'une pièce : la science en a établi la certitude. Il y a donc eu pour lui une période purement animale, ce que suffirait à démontrer, à défaut d'autres preuves, le caractère indécis des arêtes qui séparent aujourd'hui encore beaucoup de tribus sauvages, tant des espèces immédiatement inférieures que des races qui les suivent dans l'échelle ascendante des

êtres. La conscience a eu, par conséquent, son commencement, comme le langage a eu le sien. A ce commencement, d'ailleurs lent à se produire et à se former, répond un état approprié de l'entendement qui exclut la possibilité du monothéisme tel que nous aurons à le définir. Nous dirons ce qu'a pu être ce premier état de l'esprit humain et ce qu'ont été effectivement les idées religieuses qui s'y subordonnaient.

Amené par le cours de notre étude devant le fait en apparence monstrueux d'une société hétaïrique et d'une religion positive le consacrant, nous nous sommes demandé ensuite s'il fallait y voir, comme le pensent quelques-uns, une dépravation du cœur ou de l'esprit; car il est incontestable que, dans les données de notre ordre social actuel, comme de toute noble culture, ce fait doit paraître la négation flagrante des principes sur lesquels repose la sociabilité humaine. A cette question, nous aurons à opposer une réponse négative régulièrement justifiée.

En considérant que tout ordre, aussi bien l'ordre moral que l'ordre physique, n'est, au bout du compte, qu'un concours d'éléments et de forces harmonisés n'importe comme en vue d'une même fin, par conséquent une discipline, nous ne pouvions croire *à priori* qu'il y eût perversion d'une loi absolue quelconque dans un état de choses aussi synthétiquement ordonné que celui auquel nous faisons ici allusion. Y a-t-il, du reste, des lois qu'on puisse qualifier de rigoureusement absolues? Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il y a des forces, d'abord, et que ces forces agissent et se révèlent suivant des modes. Or, ce sont ces modes d'action de la force, modes qui en sont inséparables comme

l'attribut l'est de la substance, qu'on appelle des lois, abstraction faite de l'eurythmie ou « raison harmonique », au souffle de laquelle se meut la force elle-même et dont nous entendons expressément réserver l'insondable et si attrayant mystère.

L'Histoire n'est point un collier de perles sans suite obligée et dont l'ordre puisse être interverti arbitrairement : les choses ne s'y suivent que par ordre de succession et par enchaînement logique. Peut-être, comme en un réseau à fil continu, ne serait-il possible de toucher ici à une seule maille sans déranger toute l'économie du système. Rien n'est tout à fait contingent, parce qu'il n'y a rien qui ne soit amené par autre chose. Qui oserait affirmer que les faits, comme les individus, ne résultent que d'eux-mêmes? L'indépendance absolue n'est qu'une abstraction : tout dans le monde est solidaire, tout s'y lie, tout s'y compose en une divine unité, éternelle et infinie. Le présent est éclos du passé et contient en puissance tout l'avenir. L'acte posé est toujours, en quelque point de l'espace et du temps qu'il se produise, une conséquence par rapport à celui qui l'a précédé et une cause par rapport à celui qui le suit; de telle sorte que, si l'individualité résulte, pour la personne, de l'appropriation absolue de ce qui la constitue, on peut dire qu'en ce sens il n'y a d'individualité réelle que pour l'Unité divine. Tout en reconnaissant, néanmoins, que, dans le nombre immense de combinaisons auxquelles peuvent se plier les conséquences rationnelles d'un même fait, selon la nature particulière des milieux, aucune ne saurait être réputée plus nécessaire que l'autre et que, par conséquent, tel état extérieur

donné n'est pas plus providentiel que tel autre possible, il y a donc lieu de tirer de ce qui précède cette conclusion : qu'une logique inflexible, dont le travail ne se laisse le plus souvent apercevoir que dans ses résultats éloignés, préside aux évolutions de l'humanité. Et il en est du développement moral comme du développement physique, l'homme se fait sans que sa conscience puisse saisir le progrès à mesure qu'il s'effectue. Le bourgeon saillit de la tige, la fleur s'irradie, le fruit se montre et mûrit, et notre œil n'a pu suivre aucun de ces mouvements : notre mémoire seule, en rappelant pour la comparaison les divers états perçus dans la série des effets, réussit à les identifier en un même ensemble. Il faut, en conséquence, pour que l'identification de cet ensemble à lui-même puisse être opérée d'une manière sûre, que le temps l'ait préparée, ce qui revient à dire que, pour les formations à parties successives, où l'observation immédiate ne porte que sur des détails, la vue de l'enchaînement logique énoncé plus haut ne s'obtient qu'à un moment plus ou moins avancé de l'évolution. Aussi ne doit-on pas être surpris, en décomposant l'Histoire par l'analyse, ce grand levier de la conscience humaine, d'y constater des rapports d'effets à causes que le trop grand rapprochement des acteurs du drame ne leur permettait point de voir s'enchaîner entre eux. L'obstination avec laquelle tant de faits s'étaient jusqu'ici refusés à toutes les explications, prouve qu'il y a des choses dont l'entière intelligence était subordonnée au progrès général.

Si l'homme, seul entre tous les animaux, peut avoir une histoire, c'est que l'histoire est esprit. Elle est la con-

science de l'espèce pensante, une sorte de psychologie de l'humanité : n'y voir qu'une conglomération de faits à peine liés entre eux, c'est ne voir dans l'homme qu'une masse de chair. Et parce que l'histoire est esprit, l'esprit même de l'humanité, il y a unité en elle, comme il y a unité dans l'homme à toutes les périodes de son développement, depuis l'état originel d'indistinction et d'impersonnalité, jusqu'à celui de conscience personnelle acquise et de libre possession de lui-même. Mais pour arriver à cette hauteur de vue, — et tout homme de bonne volonté le peut aujourd'hui, avec les moyens que l'expérience des âges a mis à notre disposition, — il faut savoir s'abstraire de son propre milieu, ne point le considérer comme type absolu du vrai, du beau et du bien, et être, au moins, assez sage pour supposer qu'au dehors il y a autre chose que mensonge, laideur ou vice. On ne voit rien, en effet, si l'on veut voir le monde entier dans le seul coin de terre qu'on habite, toute l'humanité dans la société restreinte à laquelle on appartient, l'histoire dans l'époque et dans les seules mœurs que l'on a sous les yeux, l'absolu, en un mot, dans le relatif qui borne notre horizon sensible.

Partant de ces principes, nous étions autorisé à supposer à l'état social hétaïrique et aux religions qui s'y rattachent une autre cause que la dépravation. Celui qui, dans la lecture de ce livre, voudra bien apporter la même sincérité d'esprit et de cœur que nous avons mis à le faire, reconnaîtra que, en se plaçant au point de vue scientifique général dont nous venons de parler, on pouvait difficilement échapper à la tentation d'une semblable hypothèse. Cette hypothèse, du reste, nous la croyons confirmée par

les faits nombreux que nous apportons à l'appui. De notre exposition, en effet, il devra ressortir que les actes de nature n'ont pas de moralité isolément et qu'ils n'en acquièrent une que comme actes humains, en se posant avec conscience dans un milieu ordonné, d'accord ou en opposition avec la mystérieuse eurythmie d'ensemble dont il a été question plus haut. Autrement, ce serait pour l'esprit un sujet de profonde confusion que de voir, par exemple, le culte des *pudenda* de la femelle et du mâle produire des ascètes, des confesseurs et des martyrs, comme en ont produit les religions les plus spiritualisées. Car la matrice et le fascinus ont eu des dévots dont la piété, douce ou violente, le mysticisme, les extases, les pénitences et les macérations ne le cédaient en rien à ce que les cultes métaphysiques nous offrent sous ce rapport de plus exagéré. On s'est circoncis, on s'est mutilé, on s'est déchiré le corps et on l'a « réduit en servitude » pour la plus grande gloire des pudenda divins, comme on se châtie et se discipline pour la gloire d'un dieu transcendant et plus pur. Et ce fascinus, que le lingaïte de l'Inde méridionale porte aujourd'hui encore sur son cœur, ainsi qu'ailleurs on porte une croix ou une médaille de l'Immaculée Conception, on l'adorait, on l'invoquait avec tout l'attendrissement onctueux des dévotions claustrales. Il y a dans les légendes de Basawa, le restaurateur du Lingaïsme civaïte, et de son neveu Tchanna-Basawa, son apôtre et le propagateur de sa réforme, une foule de traits d'édification instructifs à cet égard. On y voit le Linga, principe de vie morale comme de vie physique, monter par tous les degrés de la spéculation et s'élever jusqu'aux hauteurs où trône « Celui qui,

selon le langage de Bossuet, règne par delà tous les cieux et tient dans ses mains les rênes de tous les empires »; il est tout ce qu'est devenu le Jéhovah biblique, originairement un principe générateur, lui aussi. On voit encore dans ces légendes le dévot civaïte, prosterné en extase devant le sacré symbole, abîmer toute son âme dans l'adoration du linga et dans la contemplation ou l'étude de ses infinies vertus.

La dépravation ne fut donc pour rien dans le principe des cultes hystéro-phalliques. Qu'elle s'y soit, néanmoins, introduite à la faveur des symboles que nous venons de dire, c'est ce qu'on ne saurait guère contester : les orgies des Bacchanales, les Çakti-poudjas de l'Inde et les sabbats de notre moyen âge n'étaient certes pas purs d'infection. Mais le sensualisme n'est pas exclusivement lié aux religions de nature; on a vu la fureur hystérique, dans les religions d'apparence toute spiritualiste, faire dégénérer la dévotion et l'extase en des lubricités tout aussi effrénées que celles des thiases antiques : les possédées de Loudun, l'*inceste spirituel*[1] du très pieux père Girard et de la non moins pieuse Catherine Cadière, sa belle pénitente, ne sont pas les seuls exemples qu'on en pourrait citer. De là il ressort que la religion proprement dite, en tant que principe moral, est indépendante de tout symbole et des formes dogmatiques, et que ni ces formes, ni le symbole n'ajoutent rien d'essentiel à ce qui en fait le fond.

D'autre part, il n'est peut-être pas inutile de rappeler, pour plus d'intelligence du symbolisme en question, que la

1. C'est le mot dont se sert la théologie elle-même.

chasteté peut fort bien exister sans la pudeur, comme le prouve l'exemple des enfants et des peuples de nature. Le premier couple humain, suivant les traditions bibliques, n'aurait reconnu même qu'il avait jusque-là été nu qu'après sa chute. La pudeur est incontestablement la plus belle parure du sexe réputé faible, dont on peut la considérer en quelque sorte comme l'honneur. C'est un des caractères de la haute distinction, une marque de noblesse, une discipline, enfin, à laquelle est incontestablement liée, dans nos sociétés policées, la préservation des bonnes mœurs. Mais ce n'est qu'un vêtement, qui ne répond pas de ce qu'il habille. A Rome, la pudeur était originairement patricienne. Sous le nom de *Pudicitia*, elle avait un temple au *Forum boarium*, et les matrones du patriciat pouvaient seules y sacrifier. En l'an 456 de la ville, 296 ans avant J.-C., une noble fille de l'antique famille patricienne des Virginii ayant épousé le consul Volumnius, qui était plébéien, ces mêmes matrones jugèrent qu'elle avait failli à la pudeur et l'exclurent de toute participation aux sacrifices. Et cependant Virginia était chaste; vierge quand elle fut mariée à Volumnius, elle n'avait jamais eu depuis à rougir de rien : *uni nuptam, ad quem virgo deducta sit, nec se viri honorumve ejus ac rerum gestarum pœnitere, vero gloriaretur*[1]. En revanche, nous trouvons, sous l'empire, des chapelles consacrées à la pudeur d'impératrices qui n'étaient rien moins que chastes. A cette époque, du reste, pudeur et chasteté se confondaient assez généralement en une seule et même chose décorative, comme il

[1] Tite-Live, X, 23.

arrive dans les moments de décomposition sociale, où rien ne tient plus que par artifice et pure convention. Le modèle des écrivains de décadence, Valère Maxime, cœur desséché, sans virilité morale, mais bigot, formaliste, de bonne société et de hautes manières aristocratiques, ne mêle-t-il point, dans son chapitre ou livre *de Pudicitia*, la chasteté vraie de Lucrèce avec ce qu'il ose appeler la pudeur « veillant au chevet très saint de Julie », cette fille impure d'Auguste, la femme infidèle à ses trois maris successifs et à tant d'amants réunis !

Un mot, avant de terminer cette préface, sur le but où, de lui-même, paraît tendre ce livre. Quoique je n'aie voulu, naturellement, d'autres conséquences que celles qui découlent des faits énoncés, je ne me dissimule point qu'elles seront peut-être pour plusieurs des esprits religieux qui le liront une cause de trouble. Mais j'ai la ferme conviction que, pour le grand nombre, elles seront plutôt un apaisement de luttes intérieures, et cette conviction m'a été d'un grand encouragement. Je crois et il devra ressortir de mon travail que la religion n'est point une erreur de la conscience ; qu'elle en marque, au contraire, le berceau et en est comme le baptême. Mais il ressortira aussi de ce même livre qu'elle existe indépendamment de tout symbole, ainsi que je m'exprimais plus haut, et que loin d'être pour elle des condiments, les formules dogmatiques finissent à la longue par l'étrangler, la dessécher et la dissoudre, de de sorte que ce qui en reste n'est plus qu'une *super-stitio,* un résidu d'organisme décomposé. Leibnitz était un hérétique, il y a deux siècles ; Bossuet l'est devenu depuis ; demain, il n'y aura pas, dans l'Église, un seul esprit viril qui

ne le soit. A l'autorité des grands noms a succédé celle des casuistes, de femmes maladives et d'enfants miraculés; à la foi « logique » de saint Paul, aux nobles et vaillantes erreurs de l'homme, l'écœurant spectacle de mièvrerie féminine que nous avons sous les yeux. Ce n'est plus là la religion! Serait-ce, pour certains, la dégénération qui commence? Théophraste, cité par Plutarque, racontait que le grand Périclès, visité à son lit de mort par un de ses amis, lui montra une amulette que des femmes avaient suspendue à son cou, « donnant à entendre par là, ajoute le pieux et honnête biographe, qu'il devait être bien malade pour se prêter à de pareilles faiblesses! [1] »

1. Plutarque, *Périclès*, 58.

LES ORIGINES

DE

LA RELIGION

CHAPITRE PREMIER

Τὶ ὁ Θεὸς; τὶ τὸ Πᾶν;
Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que le tout?
PINDARE, *Fragm.*

La Genèse a accrédité une erreur, qui a été pour beaucoup de monde, même pour des esprits scientifiques, une pierre d'achoppement. On s'est plu assez généralement jusqu'ici, en effet, sur la foi de la Bible, à tenir le polythéisme pour une déviation voulue et par conséquent coupable, aux yeux des plus croyants, d'un monothéisme primitif qui aurait été la religion de l'homme dès son apparition sur la terre. Ce pieux préjugé, sur lequel s'étaie la doctrine du péché originel et qui est, par conséquent, la base de toute théologie, n'a même pas tellement disparu du monde savant, qu'il n'y ait plus, dans ce milieu, personne pour le partager. On rencontre encore bien des érudits, plus hommes, il est vrai,

d'analyse que de synthèse, spécialistes excellents, mais mauvais philosophes, qui croient, de bonne foi sans doute, à la priorité de l'âge adulte sur l'enfance et à qui il ne répugne pas plus qu'à des théologiens d'intervertir l'ordre de l'histoire, pour mettre au point de départ ce qui ne saurait être logiquement que le résultat d'une évolution avancée. « Plus j'étudie l'histoire générale, dit entre autres Guillaume de Schlegel, plus je demeure convaincu que les nations civilisées sont parties d'un culte plus pur de l'Être suprême ; que la puissance magique de la nature sur l'imagination des hommes n'a fait surgir que plus tard le polythéisme et a finalement obscurci tout à fait dans l'esprit du plus grand nombre les idées religieuses spirituelles, tandis que les sages conservèrent seuls dans le sanctuaire le secret des temps primitifs.»[1]

Un des premiers maîtres de la science mythologique, Fr. Creutzer, celui-là même qui a formé Frédéric Schlegel, ne pensait pas, du reste, autrement, et nous aurons occasion de citer, dans la suite de ce travail, plusieurs savants éminents, moitié rationnalistes et moitié chrétiens, dont c'est encore l'opinion.

Les Athéniens proscrivirent Protagoras pour avoir mis en question l'existence des dieux. Si les termes du doute émis par lui et qui le fit exiler ont pourtant été bien conservés par Diogène de Laërte, Protagoras n'en a pas moins la gloire d'avoir prévenu Descartes de plus de vingt-deux siècles. Il avait posé ce principe qui, retenu dans les limites où le rhéteur paraît bien l'avoir lui-même circonscrit, est la base du cartésianisme et de toutes nos méthodes de philosophie scientifique, à savoir que « l'intelligence humaine est la mesure de toutes choses. »[2] Partant de là, il était

---

1. Fred. Schlegel, *Préface* de la traduction allemande de la *Mythologie égyptienne* de Pritchard.

2. Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι.

donc autorisé à nier que l'on pût dire « comment sont les dieux ou comment ils ne sont pas. »[1] Si ce fut son crime, c'est aujourd'hui celui de toute la science. La première fois que ce cri fut poussé : Dieu est, *vivit Deus!* il sortit des entrailles de la conscience humaine. Ni la grâce infuse ni l'enseignement doctoral ne le provoquèrent. Quel que soit Dieu en lui-même, εἴθ'ὡς ἔστι εἴθ'ὡς οὐκ ἔστι, pour me servir des termes cités de Protagoras, il n'est donc, dans ce que j'appellerais volontiers la simplicité ou ingénuité native de son idée, qu'en raison des moyens que nous avons de le saisir. Comme il ne peut être appréhendé directement et que l'autorité extérieure, ainsi que nous le démontrerons, n'ajoute rien à la nature de notre perception à cet égard, il est évident que notre capacité constitue scientifiquement toute sa compréhension. Ici, le contenant fixe la mesure du contenu, comme se serait exprimé Protagoras : Τοῦ χρήματος μέτρον ἄνθρωπος. En tant que notion, Dieu répond, par conséquent, à la situation même de l'entendement humain. A moins de nier l'ordre sériel et logique, l'enchaînement de causes et d'effets qui constitue la nature, ordre qu'avait déjà entrevu dans l'antiquité la grande école stoïcienne ; à moins de vouloir absolument que l'homme soit né adulte, ce que démentent tout à la fois et la raison et la science, il faut bien admettre que le Dieu qui a précédé l'analyse ne saurait être cette notion synthétique des périodes subséquentes, dont le monothéisme est comme la formule. Avant de poser l'unité divine, à laquelle il n'a pu conclure que de l'intime solidarité qui lie entre elles toutes les parties de la création, l'esprit de l'homme a nécessairement dû ébaucher, au moins, une première abstraction, une généralisation quelconque de lois observées, et poser l'unité dans la nature.

De ce fait que le Divin, en tant que notion, répond tou-

1. Περὶ τῶν θεῶν, οὐκ ἔχω εἰδέναι εἰθ' ὡς εἰστιν εἰθ' ὡς οὐκ εστιν.

jours à un état donné de l'entendement, il ressort que le monde n'a pu commencer par le Dieu qui règne aujourd'hui sur nos autels. Quand, au début de la vie, la Genèse présente Dieu et l'homme si solidement établis chacun dans son individualité propre, elle commet un énorme anachronisme. Ni Dieu ni l'homme n'ont débuté de la sorte. L'objectivité pour Dieu, la personnalité pour l'homme, ne se sont dégagées que progressivement : c'est l'analyse, le grand levier de la conscience, qui a déterminé ces deux pôles du monde moral. L'homme a conquis sa personne et tous les jours l'agrandit davantage, à mesure qu'il connaît mieux les termes de l'objet auquel son propre développement a pour effet de l'opposer de plus en plus, objet qui, néanmoins, le sollicite, tout en paraissant l'éloigner. En résumant toute la science dans cette formule célèbre : *Connais-toi toi-même*, — Γνῶθι σεαῦτον, — Thalès d'abord, et ensuite Socrate, qui s'appropria si heureusement cet apophthegme, ont atteint plus haut qu'ils ne visaient peut-être. Ils croyaient n'émettre qu'une pensée morale, et ils ont posé la loi du progrès humain. La connaissance de soi est, en effet, parallèle à celle que l'on acquiert du monde, et si l'homme devait jamais se connaître entièrement, il n'arriverait à cette hauteur de vue qu'après avoir épuisé l'étude de tout ce qui est hors de lui. Le moi et le non-moi, pour parler le langage de l'école de Kant, sont deux termes corrélatifs, et le développement intelligible de l'un entraîne celui de l'autre, c'est-à-dire que la notion du moi et celle du non-moi se déterminent réciproquement dans l'esprit du sujet.

Il résulte de cette manière de concevoir les choses, qui est la seule logique, la seule rationnelle, que, dans le principe, quand l'analyse n'avait encore touché à rien, le sujet et l'objet, sans être extérieurement identiques, n'étaient point pour eux-mêmes deux termes opposés et distincts. « L'homme, a dit Maine de Biran, ne se sépare pas de prime abord des objets de ses représentations; il existe

tout entier hors de lui; la nature c'est lui, et lui est la nature. »[1] Cet état primitif suppose qu'il y a eu pour l'homme une période purement animale; car l'animal, tel qu'il nous apparaît, est précisément ce que dut être l'homme au début de la vie, exclusivement objet. Il n'est, en effet, tout ce qu'il est que par une force qui ne lui appartient point, et c'est ce qui fait son irresponsabilité : la nature agit surtout en lui. L'animal est généralement passif : tout yeux, tout oreilles, tout sens. Il voit sans se dire qu'il regarde, il entend sans se dire qu'il écoute, ou s'il écoute et s'il regarde, c'est par entraînement des sens plutôt que par ferme résolution. Rien de conçu en lui, tout y vient du dehors. Ses idées ne sont point des notions, mais de simples images des objets, car son âme figure, pour me servir des expressions de Liebnitz, un miroir concentrique où se peint cette nature dont il est partie indivise.

Or, ce qu'est encore plus ou moins l'animal, l'homme le fut nécessairement à l'origine, quand il n'avait que des sens pour appréhender les choses et rien en lui qui fût capable de s'opposer efficacement à la pression toute-puissante de son milieu. En nous sondant même légèrement, nous constatons bien vite qu'il n'y a pas en nous de notion qui n ait été *déterminée* par un *terme* d'opposition ou de comparaison préexistant, et que la notion s'éclaire d'autant plus qu'elle s'oppose à un plus grand nombre de ces termes, ce qui revient à dire que, au début de l'homme, l'action de l'extérieur opérait sur le vide de son âme comme elle opère sur l'animal.

Que l'on ait recours tant qu'on voudra à une révélation primitive pour expliquer l'origine de la conscience, cela ne changera rien à la question. Si on l'entend d'une manière absolue, rien ne sera plus vrai. Révélation ou information par le Divin objectif, c'est, du reste, dans le sens que nous

1. Œuvres de M, de B., t. III, pp. 42, 43.

venons d'indiquer, une seule et même chose. Mais, si par révélation on entend, comme le fait la Théologie, un enseignement de vive voix ou même d'inspiration personnelle émanant d'un agent extérieur, l'explication ne supporte pas la critique. La voix du Ciel ou l'inspiration que l'on suppose résonne dans le vide, comme nous nous exprimions plus haut, et ne peut, par conséquent, rien nous enseigner, s'il n'existe préalablement en nous des éléments de réaction : une notion, qu'elle nous vienne par notre propre travail ou par la parole d'autrui, n'est déterminée et conséquemment caractérisée telle que par comparaison avec des termes déjà acquis. Comment veut-on, dès lors, que la révélation en bloc faite à Adam le jour de sa naissance, avant qu'il connût le bien et le mal, puisse se faire accepter de ma raison? Cette révélation, du reste, même dans l'opinion condamnée de la capacité originelle de l'esprit humain, implique une pétition de principe, puisqu'elle suppose comme préalablement admise par le sujet l'autorité du Dieu qui se révèle. N'est-il pas évident que, pour persuader l'esprit de l'homme, ce Dieu doit s'y être élevé à un état de notion parfaitement distincte et y posséder un empire solidement établi? Il y avait longtemps que les Elohim étaient « rois [1] » et « maîtres [2] », lorsque, pour faire adorer leur présence, il suffisait d'une voix sortant du milieu d'un buisson enflammé [3] ou de la rosée du Ciel mouillant ou laissant à sec alternativement l'aire et la toison de brebis d'un suffète israélite [4].

---

1. מלכים Malekhim.

2. בעלים Baalim.

3. *Exode*, III : « Jehovah appela Moïse du milieu du buisson et lui dit : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Moïse se cacha le visage, car il craignait de contempler Dieu. »

4. *Juges*, VI : « Gédéon dit à Dieu : Si tu veux sauver Israël par ma main, comme tu le dis, j'étendrai dans l'aire cette toison, et si la rosée ne tombe que sur la toison, laissant toute la terre à sec, j'en

Dans ses premiers moments, l'homme, simple objet, n'était qu'une des mille formes d'un même tout, et comme il ne se percevait point encore en dehors de cet ensemble, il ne se voyait ni meilleur ni pire que ce qui n'était pas lui. « L'homme, dit Wuttke[1], ne se distingue pas d'abord d'une manière essentielle de l'animal; il le regarde comme étant de même condition que lui. » Et en effet il existe encore, dans les déserts de l'Amérique, des populations sauvages qui prétendent descendre, les unes d'un poisson, les autres d'un crapaud, d'un serpent, d'un singe ou de tout autre animal.[2] Chez les Aléoutes, dans l'Amérique septentrionale, le premier parent de la race fut un chien, et les premiers hommes avaient même, suivant eux, des pattes de chien. D'autres ont doué les animaux des facultés de l'homme, au-dessus duquel ils l'ont élevé souvent, et peut-être est-ce dans cette nuit que plongent les racines de la zoolâtrie? Peut-être aussi ne faut-il voir, dans les légendes traditionnelles des races policées, qui représentent les premiers humains comme vivant d'une manière plus suivie et plus intime avec les animaux, qu'un vague reflet de cet état primitif. Dans le jardin paradisiaque de l'Eden, suivant l'interprétation des commentateurs de la Genèse, Adam vivait en parfait accord avec les bêtes les moins sociables, et ce ne fut qu'après son péché, — *felix culpa!* — que la séparation eut lieu. Dès qu'il eut goûté au fruit de l'arbre de la science, les animaux ne le reconnurent plus pour un des leurs.

L'homme ne s'est donc pas perçu tel dès l'instant où il a

---

conclurai que tu veux sauver Israël par ma main. » Et il en fut ainsi... Gédéon dit encore à Dieu : « Ne t'irrite point si j'insiste. Je veux encore faire une épreuve avec la toison : que maintenant la toison seule reste à sec et la terre tout autour soit trempée de rosée. Et Dieu fit cette nuit aussi ce qu'avait demandé Gédéon : la toison demeura à sec et il n'y eut de rosée que sur la terre tout autour. »

1. *Geschichte des Heidenthums*, t. I, p. 84.

2. Azara, *Voy.* III, 138.

fait son apparition dans le monde. L'histoire de sa première enfance n'existe pas, et la critique doit renoncer à l'espoir de l'établir. Elle doit renoncer aussi à tout effort pour préciser l'époque où les races commencèrent à se déterminer séparément dans l'espèce. Ce caractère de race, qui, en distinguant les différentes fractions de l'humanité, constitue à chacun de ces groupes une sorte de personnalité collective, ne peut résulter que d'un enchaînement de circonstances dont l'action a dû persister longtemps. Des siècles d'isolement, de vie à part et d'opposition ont été nécessaires pour produire dans les familles humaines les traits particuliers qui sont devenus leurs types héréditaires. Que l'origine de l'homme soit une ou multiple, l'humanité est une : physiologiquement, les différences qui séparent les races les unes des autres ne paraissent pas assez radicales pour permettre de poser plusieurs humanités. Dans tous les cas, il y a moins de distance d'un blanc à un nègre que d'un homme quelconque à l'animal auquel on pourrait le plus immédiatement le rattacher. Nous pouvons donc dire l'espèce humaine, comme on dit l'espèce féline, quoique le point de départ, en tant qu'il s'agit d'une spécification, ne soit peut-être pas unique. Du reste, qu'on l'entende comme on voudra, l'histoire, — et c'est ce qui ressort du principe établi plus haut, — ne commence qu'avec les races, c'est-à-dire à une période déjà avancée de division dans l'espèce ou les catégories d'espèce : les langues, les religions, les fouilles et les recherches de l'archéologie, les monuments des âges les plus reculés n'offrent rien qui puisse être qualifié d'essentiellement originel et commun à toute l'espèce.

Pour les langues, notamment, quoique nous inclinions à assigner un état embryonnaire analogue à chacune des grandes familles, il ne nous paraît pas possible de poser un type primitif qui ait été le même dans toutes. Il est, en effet, dans la nature des sensations, par lesquelles débute la vie, de se produire concrétiées. Elles contiennent en elles, dans

une sorte de composé, le sujet et toutes les modifications de l'attribut. A la vue d'un cheval au galop, d'une plaine blanche de neige, l'homme se forma d'abord une image indivise : la course et le cheval ne faisaient qu'un, la neige et la blancheur étaient une même chose. Pour rendre dans nos termes cette sensation, dont l'exemple a été emprunté à M. Steinthal[1] et à M. Renan[2], une analyse, une abstraction même était nécessaire : il fallait séparer la course de l'être qui court, la couleur de la chose colorée; il fallait, en outre, généraliser l'accident et l'exprimer par des mots applicables à toutes les situations de même genre. Or, l'analyse et l'abstraction étant inconnues à l'homme purement sensitif et passif des premiers âges, ainsi que nous sommes en droit de le conclure de ce qui précède et que MM. Renan et Steinthal en font aussi la remarque, en traitant de l'origine du langage, le discours n'a pu naître qu'à un certain degré de développement de la vie de l'esprit, et son apparition constitue un progrès. La répétition des mêmes circonstances était indispensable pour la généralisation, et l'analyse n'a pu se faire que lorsque l'esprit eut acquis un nombre suffisant de termes de comparaison. Tout cela suppose que l'homme s'est déjà opposé à lui-même et que, par conséquent, de la vie dans l'espèce il a passé à la vie de race ou de famille.

Dans ces conditions, le Divin ne pouvant que répondre, en tant que notion, à l'état même de l'entendement et à la capacité du sujet, ainsi que nous nous exprimions plus haut, quel a donc été le Dieu de l'humanité primitive? L'histoire et la logique naturelle vont nous le dire.

Il y a dans la mythologie grecque le souvenir un peu effacé d'un premier Divin personnel, qui ne fut ni Zeus, ni Cronos, ni l'Uranus proprement dit de la dernière époque.

---

1. *Der Ursprung der Sprache.*
2. *De l'Origine du Langage.*

Ce Dieu, vieux souverain détrôné, qui, dans Eschyle, offre à Prométhée les conseils de son expérience, et paraît craindre surtout d'être accusé de « radotage[1] », c'est le bon Océan, puissant autrefois, maintenant sans empire. Doux et résigné comme un vieillard désintéressé de toutes choses, il vit retiré hors de l'Olympe et loin du mouvement agité des autres immortels. Son grand âge ne lui permet plus d'avoir d'enfants et influe même sur son humeur, qui est assez difficile; aussi « se tient-il depuis longtemps éloigné de son épouse, la vénérable Téthys, et des caresses du lit nuptial[2]». Un dragon ailé, ici symbole de l'orbe du monde et d'une antique souveraineté, le promène dans les airs : « Pour venir te voir en ces lieux, ô Prométhée, — lui fait dire le poëte, — j'ai traversé d'immenses espaces, monté sur ce dragon aux ailes rapides, que, sans le secours du frein, dirige ma volonté.[3] » Or, cet Océan, qu'Hésiode, en faisant de lui le fils d'Ouranos et de Gæa[4], a déjà entièrement méconnu, est encore représenté dans Homère comme le père des dieux et la genèse de toutes choses[5], de sorte que Thalès aurait, au fond, reproduit une très-ancienne idée de sa nation, en disant que l'eau était le commencement ou principe de tous les êtres : Ὕδωρ ἀρχὴ τῶν ὄντων[6].

Néanmoins, il ne faudrait pas croire, comme semble le suggérer cet aphorisme et comme Preller[7] se l'est imaginé, avec tant d'autres mythographes, qu'Océan n'ait été, pour les ancêtres des Grecs, que le principe humide, ou que ce

---

1. Eschyle, *Prométhée enchaîné*. Océan à Prométhée : « Peut-être mes paroles te semblent-elles un froid radotage. »
2. *Iliade*, XIV, 202.
3. Eschyle, *id.* trad. Alexis Pierron.
4. *Théogonie*, 126 et suiv.
5. *Iliade*, XIV, 201, 302 : Θεῶν γένεσις. — *Il.* id. 246 : Ὅσπερ γένεσις. πάντεσσι τέτυκται. — Virgile a dit de même : *Oceanumque patrem rerum*, Géorg. V, 381.
6. Aristote. *Métaph.* 1, 3. — *De Cœlo*, II. 13.
7. *Griechische Mythologie*, t. I, p. 26 et suiv.

principe dût s'entendre exclusivement de l'eau considérée uniquement dans ses propriétés de fécondation ou même dans son antériorité relative. Ces deux côtés de l'Humide ont contribué beaucoup, il est vrai, à accroître le respect religieux dont il a été l'objet de si bonne heure, dès les premières tentatives mêmes de la spéculation religieuse : la suite de ce travail montrera le rôle important que l'eau a joué comme principe de fécondation et comme élément cosmogonique. Mais à l'origine, avant que les auteurs de cosmogonies eussent élevé la sensation à l'état de notion déterminée, en substituant à l'idée de force l'idée plus abstraite de cause, Océan et les Eaux primordiales des mythologies n'étaient rien moins que des principes élémentaires. C'étaient de simples impressions, avec l'idée d'eau transportée dans les régions supérieures par suite d'un mirage.

Ce mirage, la plupart des cosmogonies et des traditions religieuses le reflètent d'une manière assez distincte, pour qu'il ne soit guère possible de s'y méprendre. Dans la Genèse, par exemple, le Ciel, comme l'Océan et l'Ouranos des Grecs, est une immense mer soutenue par une voûte solide ou firmament,[1] où Dieu se contenta de pratiquer çà et là quelques brèches pour produire le déluge[2]. Tout l'Orient sémito-conchite, du reste, a gardé le souvenir de ces eaux primordiales, entendues dans le sens que nous disions plus haut. Suivant Bérose, une mère divine du nom d'Omoroka régnait originairement sur les eaux du Chaos, et les Babyloniens la nommaient Thalatth[3], ce que les Grecs interprétaient par Thalatta, qui veut dire *mer* dans leur langue. Il est bien vrai que, en traduisant ainsi, les

1. *Genèse*, I, 6 et 7.
2, *Id.*, VII, 11, VIII, 2. Cf. le Psaume 168, v. 4 : Laudate eum, Cœli cœlorum, et *aquæ omnes quæ super cœlos sunt*. Et Daniel, III, 61, de la Version des LXXII ; « *Toutes eaux au-dessus du Firmament*, louez le Seigneur. »
3. Euseb. Præp. Ev., IX, 41.

Grecs ont été séduits par la simple consonnance de deux mots absolument étrangers, pourtant, l'un à l'autre, puisque le sémitique Thalatth n'est qu'une forme de Moledtha ou Mylitta et signifie proprement la Génératrice ; mais il est certain aussi, comme le fait observer Movers[1], que l'idée contenue dans ce dernier terme répond à celui de la traduction. M. Fr. Lenormand croit que Thalatth est une erreur de copiste et qu'il faut lire Thauatth, ce que paraît autoriser, d'après cet auteur, « la comparaison avec la Tauthê (Ταυθή) de Damascius et avec la Tihavti des textes cunéiformes[2] ». Mais ce dernier mot étant celui que la langue assyrienne affecte de préférence à la désignation de la *mer* en général, notre thèse reste la même. La division de cette Tihavti ou Thalatth, qualifiée d'Omoroka par Bérose, en deux parties égales, dont l'une a formé le Ciel et l'autre la Terre, est, d'ailleurs, le type mythologique de la *séparation des eaux de dessus de celles de dessous*, dont parle la Genèse[3], et suppose à la base de l'idée, quelque forme qu'elle ait prise plus tard, un véritable Océan du genre de celui des Grecs. C'est dans cet Océan, transformé par le mirage dont il a été parlé ci-dessus, que Dieu concréfia le détail de sa création : *Firmavit terram super aquas*[4].

D'après le Rituel funéraire égyptien, au commencement était le *Nou*, l'Océan primordial, dans les profondeurs infinies duquel, dit M. Maspero, flottaient confondus les germes des choses[5].

Les Aryas, de leur côté, avaient connu, avant leur sépa-

---

1. *Untersuchungen über die Religion und die Göttheiten der Phœnizier*, p. 587 et suiv.
2. *Essai de Commentaire des Fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 86.
3. I, 6 et 7.
4. Ps. CXXXV, 6.
5. *Histoire ancienne*, l. I, c. 1er, p. 27.

ration et sur le haut plateau de l'Asie centrale, une dénomination personnelle de la Mer céleste, et cette dénomination, comme l'Océan grec, est précisément la forme la plus ancienne sous laquelle fut appréhendé le Divin. Roth[1] et C. F. Kœpen[2] nous semblent, en effet, avoir parfaitement compris Varouna, en faisant de lui le grand ancêtre de tout le panthéon védique. Dans les hymnes, il est vrai, au premier plan figure Indra, l'éther lumineux, un correspondant du Zeus hellénique; mais Indra n'est ici, comme Jupiter chez les Grecs et les Romains, qu'un parvenu; le vieux souverain, c'est Varouna. Quoiqu'il ne soit plus, ainsi que s'exprime Kœpen, qu'un de ces rois qui, repliés dans la majesté de leur silence, gouvernent par leurs lieutenants, il n'en demeure pas moins « le roi des dieux et des hommes, le Seigneur de tout, du ciel et de la terre[3] ». A l'époque où les hymnes védiques furent composés, la spéculation des Aryas avait déjà commencé à détailler la phénoménalité naturelle, et leur esprit se trouvait engagé dans le polythéisme, de sorte que la dénomination de Varouna, qui était, ainsi que celle d'Océan, quelque chose de général, comme nous allons le montrer, se restreignit en se spécialisant et n'eut plus qu'un caractère tout à fait dépouillé. Retiré, comme le vieil Océan encore, sur les derniers confins du monde, il trône par delà le soleil et les étoiles. Les arts plastiques, d'une époque comparativement récente, le représentent couronné de lotus et voyageant sur un crocodile, substitution fantaisiste du genre de toutes celles des Pouranas, qui, pour avoir voulu accorder le symbole du Ciel avec un autre emprunté à l'élément humide, a perverti le sens du dragon océanique. Selon des traditions beaucoup

1. *Die hœchsten Gœtter der arischen Vœlker*, dans la *Zeitschrift der morgenlændischen Gesellschaft*, VI, 67.
2. *Die Religion des Buddha und ihre Enstehung*, t. I., pp. 3 et 4.
3. Max Müller, *Essai sur l'Histoire des Religions*, *Les Védas*.

plus anciennes, datant d'avant la naissance des arts, il languit relégué dans les brumes de l'extrême Occident, ce qui semble rappeler l'époque anté-historique où la race aryenne vivait réunie sur le plateau de la Bactriane, ayant à l'ouest la mer Caspienne, la seule qu'elle connût. Or, ce dieu, le premier et le plus ancien des dieux Aryas [1], était tout à la fois le Ciel indéterminé et un Océan sans rivages. « Varouna, d'après ce qui ressort des hymnes védiques, dit le Dr Muir, réside dans tous les mondes comme souverain : il les embrasse tous les trois. Le vent qui mugit à travers l'espace est son souffle. Il a placé le soleil dans le ciel et ouvert devant lui une carrière sans limites. C'est par son ordre que la lune brille et que les étoiles, visibles la nuit, disparaissent à l'approche du jour. Ses espions surveillent l'un et l'autre monde. Il a lui-même mille yeux. Il connaît le vol des oiseaux dans le ciel, la voie des navires sur la mer, le courant des vents déchaînés, et il voit toutes les choses cachées qui ont été ou qui seront [2] ». Toutes ces particularités, ajoute de son côté M. George Cox, « sont autant de phrases suggérées directement par les phénomènes du Ciel [3] ». Varouna était donc l'immensité céleste indéterminée; mais, de même qu'Océan, il était aussi une Mer infinie : ce dernier aspect, tout à fait secondaire, est confirmé par la transformation ultérieure du Dieu en une sorte de Neptune céleste, dieu des Eaux en général, devenues ses « femmes [4] », et aussi par ses épithètes de *vârinâtha* et *vârilomân*, du radical *vâr*, qui veut dire *eau*. Si Océan se rattache au sanscrit ôgha, la *masse des eaux ambiantes*, et répond de la sorte à Ogygès, — le même qu'Ogen, — et à Ogoa, le

1. The true greatness of Varuna belongs to the earliest phase of Hindu thought. G. Cox, *The Mythology of the Aryan nations*, vol. I, p. 335.
2. *Principal Deities, of R. V.* 558.
3. *The Mythology of the Aryan nations*, vol. I, p. 331.
4. Kuhn, *Zeitschrift der morgenlændischen Gesellschaft*, I, 657.

dieu suprême de Mysale en Carie, que les mythographes ont identifié à Neptune, Varouna et Ouranos se rattachent à un radical qui implique, comme nous allons bientôt le voir, l'idée d'*enserrer* et celle de *masse liquide*. Ouranos et Océan sont, de la sorte, deux termes originairement identiques.

Nous ajouterons un dernier trait à ce qui précède. L'Aitareya-Brâhmana, voulant expliquer pourquoi la prière du matin commence par une invocation aux Eaux, raconte ce qui suit : Pradjapati, le père de la création, allait répéter la prière en présence des Devas et des Asouras, qui attendaient avec anxiété, impatients de savoir quel nom de divinité sortirait le premier de sa bouche. Pour ne blesser personne, le souverain père prend le parti de ne nommer aucun des dieux en particulier et commence par un vers où sont invoquées les Eaux. *Comme les Eaux*, est-il dit, *sont censées représenter toutes les divinités ensemble*, Devas et Asouras furent ravis de cette déférence de Pradjapati. « C'est ainsi, ajoute-t-on, qu'il faut toujours commencer la prière du matin[1] ». D'autre part, dans un hymne qui termine le chapitre X de la Sanhita du Rig-Veda, *Vatch* ou la Parole dit d'elle-même : « Mon origine est dans le milieu de l'Océan, et par conséquent je pénètre tous les êtres. » Or, par Océan on doit entendre ici le Ciel, ainsi que le déclare expressément un autre endroit du même hymne, où le Ciel est qualifié de père. Le commentateur, de son côté, indique trois interprétations, qui s'accordent toutes à faire des Eaux célestes le principe des choses, à savoir : « Mon générateur, le saint Ambrin'a, est au milieu de l'Océan » ; ou : « Mon origine, le Divin sensible, est dans les Eaux, *qui constituent les corps des dieux* » ; ou encore : « Le Divin sensible, qui est au milieu des Eaux et qui pénètre l'intelligence, est mon origine ».

1. *Journal des Savants*, oct. 1866, art. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

Ainsi le Divin fut d'abord conçu comme une mer immense, sans limites et sans fond. Mais que ce fût à cause des propriétés fécondantes ou de la priorité élémentaire de l'Humide, c'est ce que nous ne saurions admettre. Ces considérations, qui ont pu provoquer plus tard les spéculations théologiques des auteurs de cosmogonies et même celles de philosophes comme Thalès, n'ont pas été déterminantes. Il y a là, en effet, un premier travail d'analyse, qui suppose des comparaisons dont le défaut de moyens-termes, à une époque d'inexpérience absolue, rendait l'impossibilité forcée. Aussi le sens primitif d'Océan, comme de Varouna, par conséquent le sens primitif d'Ouranos, le Ciel, c'est-à-dire le dieu primitif de toute la race aryenne, est-il caractéristique d'un tout indéfini. Le substantif sanscrit ôgha, auquel se rattache l'*ôkéanos* grec, signifie *masse* et *réunion confuse*, de la racine uh, *réunir en tas, rassembler* et *comprendre*. De leur côté, Varouna et Ouranos sont reliés à cette dernière signification par la racine vri, qui veut dire *enserrer, envelopper*, et à celle d'*eau* par les épithètes de *vârinâtha* et *vârilomân*, du radical *vâr*, données à Varouna.

Ce qui montre bien que les eaux primordiales des religions conchito-sémitiques elles-mêmes et le Thian de l'extrême Orient dérivent, eux aussi, de l'idée de *comprendre, envelopper* et *couvrir* contenue dans Océan et dans Varouna, c'est que le symbole est identique. Partout le dragon s'associe au Ciel, dont il est comme la forme hiéroglyphique vivante, avec le sens que nous venons de reconnaître dans l'étymologie gréco-sanscrite.

On sait que, en Chine, l'empereur, qualifié de fils du Ciel, a le dragon pour armes et que le Ciel lui-même est figuré par un dragon ailé, semblable à celui que montait le vieil Océan. Nous ne voulons pas dire, néanmoins, que le symbole en question soit contemporain de l'idée à laquelle il se rapporte : comme tous les symboles, il résulte plutôt

d'une comparaison, et, par conséquent, il est d'une date postérieure à l'impression première. Il est même beaucoup plus probable, comme le pensent la plupart des mythographes, que le serpent céleste a d'abord été l'éclair [1]. Dans l'éclair *qui serpente*, en effet, le serpent est visible; c'est une impression directe; mais comme image de l'orbe du monde, ce n'est qu'un symbole, une spéculation. Nous disons donc uniquement que le serpent ou dragon, employé pour figurer le Ciel, par suite d'une déviation, confirme, comme symbole animé, l'impression première produite par le spectacle de l'orbe céleste, celle de *couvrir, envelopper* et *environner*, que révèlent les racines *vri* et *uh* dans Varouna et Océan. Il y avait et il y a encore, du reste, en Chine, à côté du dragon, pour symboliser le Thian, l'image de la tortue de mer, dont le sens de *firmament qui contient et englobe le monde vivant* éclaire et établit d'une manière incontestable celui que nous croyons pouvoir attacher à l'autre image parallèle, celle du serpent, comme symbole du Ciel. Au Mexique, *Ilhuicatl*, le Ciel, signifie l'*eau qui entoure* : c'est aussi un Océan.

Quant à l'hébreu *Haschamaïm*, il pourrait bien se rattacher au cabire phénicien Haschmoun, qui ne serait, de la sorte, comme l'hébreu lui-même, qu'une forme de pluriel. Il est certain que la désinence *oun*, qui s'est conservée plus ou moins altérée, comme adformante de personnes objectives, deuxième et troisième, au pluriel, dans la conjugaison de plusieurs idiomes sémitiques, existe toujours en arabe, le plus important de ces idiomes, pour le pluriel des noms. Haschmaïm et Haschmoun seraient donc ainsi deux simples variantes dialectiques du pluriel de *schem*, dont l'arabe a retenu la racine verbale, *sama,* avec le sens de *s'élever, être haut,* d'où est dérivé, du reste, dans ce même

1. W. Schwartz, *Der Ursprung der Mythologie,* c. I, pp. 26 et suiv.

dialecte, le substantif *sama,* le Ciel. L'Esmoun phénicien, dont le temple, à Carthage, sur le point le plus élevé de la citadelle, dominait toute la ville, était, de toutes manières, le correspondant d'Océan et de Varouna; comme eux, il signifiait tout à la fois le Ciel qui enserre et les eaux supérieures. Ces attributs sont incontestables. Toutes les autorités s'accordent à représenter Esmoun comme la voûte céleste qui couvre et enveloppe l'univers [1], et à donner le serpent pour un de ses principaux symboles. Aussi les Grecs l'assimilaient-ils à leur Esculape, qu'Epidaure, Pergame et un nombre considérable d'autres villes vénéraient sous la forme d'un serpent vivant et qui fut identifié au Serpentaire ou Ophioukhos dans les cultes planétaires. Quant à la dénomination sémitique d'Esmoun, nous ne faisons aucune difficulté d'y apparenter celle d'Ismène, que nous trouvons appliquée à un Ondin, fils de Pelasgos, qui est peut-être ici pour Pelagos ou la Mer; à un personnage mythique lié aux eaux du Ladon; à une fille du dieu aquatique Asopos, femme d'Argus ou du Ciel étoilé, ce qui fait de cette forme féminine le côté femelle d'un nouvel aspect d'Ouranos; à un dieu-fleuve de Béotie, et à toute une classe de nymphes potamides. La circonstance significative, que les nombreux sanctuaires d'Esculape étaient presque tous situés sur le bord de la mer, près de sources ou sur des hauteurs, ne paraît pas étrangère à la double idée de hauteur céleste et de mer supérieure contenue dans le correspondant phénicien. En associant, dans le récit d'une visite, Esculape à Glaucos et au serpent, dont l'un est la mer azurée et l'autre l'orbe du monde, Hygin [2] semble avoir eu comme une réminiscence de ce double aspect. Quant à l'étymologie proposée par beaucoup de savants, qui rattache Esmoun à un mot signifiant le huitième, — *Haschmouni*, — par

1. L'arabe *Es-sama*, le Ciel, signifie aussi une *toiture*.
2. *Poeticon Astronomicon*, lib. II, *Ophiucus*.

opposition aux sept autres cabires, de façon à lui faire désigner l'orbe qui domine et englobe toutes les orbites planétaires connues des anciens, elle ne change rien à la nature du dieu, qui, abstraction faite de toute étymologie et antérieurement à toute spéculation théologique, était bien un Océan céleste.

Le culte du Ciel, pris pour la masse générale extérieure, — *orbis universus*, — et non pas seulement dans la signification plus spéciale qu'a ce mot dans notre langue, fut, du reste, le culte de toute l'humanité des premiers âges. Castrén a lui-même fait l'observation qu'il n'existe peut-être pas de peuple païen qui n'ait débuté dans la voie religieuse par l'adoration de l'espace céleste, et il cite l'exemple de la plupart des populations asiatiques[1]. Mais ce qui confirme notre appréciation du sens plus large attaché d'abord à cette idée, c'est que, dans presque toute la race finno-mongolique, l'expression employée pour désigner le Ciel s'applique à tout le Divin, au Ciel proprement dit comme au reste : « Un jour que je me trouvais avec mon guide samoyède sur le bord de la mer, dit le savant auteur de la *Mythologie finnoise*, je lui demandai : « Où est *Num* (le Ciel) ? » — « Là », répondit-il, en étendant la main vers la mer sombre. » Aussi, quand on divisa plus tard cette première impression en un certain nombre de dénominations de détail, les rattacha-t-on au Ciel ainsi entendu, en faisant du terme dont on le désignait une appellation générique, qu'on étendit à la Terre, au Soleil, aux rivières, aux montagnes. Le mot *num* correspondit dès lors au sanscrit *deva*, qui après avoir été significatif du Ciel éclairé, finit par s'appliquer à chacune des catégories du Divin. Nous avons vu plus haut, par le passage cité de l'Aitarêya Brâhmana, que les Devas, dont l'origine céleste est incontestable, étaient contenus en puissance dans les eaux primor-

1. *Finnische Mythologie*, p. 15.

diales. Ces eaux, à raison de l'origine en question, ne peuvent être que les eaux du Ciel ou Varouna, et en disant qu'elles contiennent tous les dieux, l'Aitarêya fait évidemment allusion à l'époque primitive dont nous parlons, époque où la masse divine indistincte n'avait pas encore été touchée par l'analyse.

Ici je crois pouvoir placer un épisode d'enfance, qui, bien que personnel, me semble généraliser un état de l'esprit, celui-là même où dut se trouver la conscience naissante.

Mon petit pays est situé au pied d'un contre-fort très raide de hautes montagnes, sur le sommet duquel une ancienne tradition, aujourd'hui perdue peut-être, voulait qu'existât une vieille chèvre, que, quoique vivante, on appelait la « chèvre crevée » ou *cabro crebado* : corruption probable du latin *capra caprata*, une sorte de redondance de majesté que les habitudes de la basse latinité permettent très-bien de supposer ici. Un arbre tordu et penché sur le côté symbolisait l'animal : la chèvre était l'arbre et l'arbre était la chèvre ! Le symbole et la chose signifiée ne faisaient qu'un dans nos jeunes esprits, qui n'y apercevaient pas plus d'incompatibilité qu'on n'en voit, dans un demi-sommeil, à l'association des choses les plus disparates : exemple frappant des procédés mythologiques et qui m'a fait saisir sans effort un des résultats auxquels le symbolisme finit toujours par aboutir. Cette chèvre mystérieuse, qui rappelle un des traits de la Chimère grecque, étymologiquement une chèvre de montagne, n'est peut-être qu'un de ces *Capræ montes*, déformés en *Capramonte, Chèvremont, Kièvremont, Cavmont* ou *Caumont* et *Chaumont* et si nombreux parmi les dénominations géographiques de ce qui fut autrefois la Gaule, et elle pourrait bien se rattacher au gaélique *gabar*, kymrique *cyfre,* prononcé *kebre*, qui signifie *hauteur* : le *Capræ mons* ne serait de la sorte que ce qu'on appelle une tautologie ou répétition de la même

idée dans deux termes différents. Peut-être encore y a-t-il, dans cette association de la chèvre et de l'arbre, quelque chose d'analogue, quoique dans des proportions tout à fait réduites, au mythe scandinave de la chèvre Heidrun broutant le feuillage du Lœrad, l'arbre symbolique du milieu du Walhalla.

Quoi qu'il en soit de l'origine de la tradition de la *Chèvre crevée*, l'arbre qui la symbolisait, vu à distance, seul, entièrement isolé sur la montagne nue, était la terreur des petites imaginations. Comme le croquemitaine d'autres pays, cette chèvre redoutable formait, avec un second épouvantail d'un genre analogue, une précieuse ressource pour les mères, qui n'avaient qu'à menacer du monstre pour obtenir la résignation et l'obéissance. Lorsque les grands de l'école, ceux à qui deux ou trois années de plus constituaient une sorte d'autorité sur les autres, racontaient ce qu'ils avaient appris de sa férocité, on les écoutait la bouche béante, le cœur serré ; puis, le soir, dans son lit, on rêvait de la chèvre, de l'arbre aux bras de géant, de la montagne morne, de manière à se donner une de ces bonnes craintes superstitieuses qui rendent si lâche. Or, devenu grand, à mon tour, et ne voulant pas paraître, même à mes propres yeux, le céder à d'autres camarades, qui affirmaient avoir vu l'arbre de près, je résolus de faire, moi aussi, l'ascension de la montagne redoutée et de braver la Chimère. Je m'armai donc de courage, bien décidé à aller jusqu'au bout de mon entreprise, mais en ayant soin, toutefois, à mesure que j'avançais, de m'abriter soit derrière une roche ou un arbuste, rampant sur les mains et sur les genoux, osant à peine respirer et bien moins encore lever la tête, de peur d'attirer sur moi l'attention du monstre. Après bien des efforts, j'arrivai enfin tout suant, tout déchiré, tout meurtri sur le haut de la montagne. Je n'étais plus qu'à quelques pas de la chèvre crevée : un petit mur bas en pierres sèches m'en séparait seulement, et je

pouvais l'apercevoir, sans en être vu, à travers les jours que laissaient entre elles les assises mal jointes de l'espèce de parapet derrière lequel j'étais blotti. Combien de temps restai-je là? Je ne pourrais le dire. Tout ce que je sais, tout ce dont je me souviens bien, c'est que la surexcitation, la fatigue, la terreur m'avaient immobilisé. Cet arbre plein de mystère, qui était là devant moi, seul, morne, le front baissé comme un maudit ou comme un fauve qui guette sa proie, me semblait écouter. Un léger souffle agita son feuillage, et je crus qu'il avait entendu ma respiration et qu'il étendait les bras pour m'étreindre. Je le voyais s'avancer grave et menaçant : chaque mouvement de ses branches était un pas de plus qu'il faisait vers moi. Un coup de vent l'inclina tout à coup de mon côté, et il me sembla qu'une lourde main, passant par-dessus le petit mur, s'appesantissait sur ma tête et me saisissait aux cheveux pour m'enlever. Je fis un bond, le mur s'écroula, et je me trouvai debout en face du monstre. Il n'y avait plus à reculer ; mes jambes, d'ailleurs, m'eussent refusé tout service. Soit un secret sentiment de cette impuissance, soit tout autre que je ne m'expliquai point alors, comme peut-être le raidissement que provoque une force brutale, je fis un pas de plus en avant, je saisis une pierre et la lançai avec colère contre l'arbre. Il ne bougea pas. Mais un souffle agita de nouveau son feuillage, qui se pencha mollement vers moi et effleura ma joue comme d'une caresse. Tout alors se transforma dans ma tête : ce géant magnanime, qui répondait à ma violence par un baiser presque timide, me pénétra d'une telle émotion, que, honteux de mon emportement, je crois qu'en mon âme je lui en demandai pardon. Le monstre s'évanouit : plus de chèvre-crevée. Je n'avais devant moi qu'un puissant doux et bon, qui, loin de vouloir me dévorer, m'entourait d'une ombre tendre et semblait me sourire. Au culte de la force brute et méchante avait succédé celui de la bonté ; à la crainte l'amour :

j'avais fait un pas dans la voie qui mène à Dieu ! Mes nerfs se détendirent sous cette nouvelle impression. Je m'affaissai sur la terre nue et m'y couchai sur le dos, dans toute la longueur de mon corps. Le ciel infini planait au-dessus de ma tête. Dans cette sereine immensité, pas un nuage, pas une ride; partout un calme, un repos imperturbables. Au-dessous de moi, à mes côtés, je ne voyais, je ne sentais plus rien : ma bonne Chimère elle-même avait disparu. Il ne me restait qu'une pénétration religieuse profonde du dernier sentiment que ses caresses avaient fait naître en moi. Dans cette disposition de mon âme, plein d'une sorte de trouble que je n'avais point connu jusque-là, je me plongeai tellement dans la contemplation de la Majesté céleste, en y abîmant avec moi la nature entière ou le peu qui m'en était connu encore, que toute vie individuelle me parut peu à peu s'effacer, et qu'il ne resta de seul et vrai vivant devant mes yeux que le Ciel incommensurable. Il était tout, et tout était en lui : le vent était son haleine, le soleil son regard. Un pieux frissonnnement courut tous mes membres et mon visage se couvrit de larmes. Je me redressai tout à coup, presque suffoqué d'un attendrissement étrange, et, debout, levant dans l'immensité deux petits bras tremblants, comme le guide samoyède de Castrén étendant sa main sur la mer, je m'écriai : Voilà le bon Dieu ! Puis, me retournant vers l'arbre, je le regardai fixement : ce n'était qu'un mûrier ! Le fétiche s'était évanoui ; la contemplation du Ciel avait éveillé dans mon âme la religion, en me donnant le sentiment de l'Infini et en me rattachant, avec l'universalité des choses, à une unité vaguement entrevue, dans laquelle je compris mieux plus tard, à mesure que se définissait davantage cette première impression, que toute la nature était solidaire[1].

1. D'anciens critiques dérivent le nom de *religio* de la même racine qui a donné les mots *di-ligo* et *diligentia*. De la sorte, la reli-

Je ne veux pas dire, certes, que ni l'infini ni l'unité fussent dès lors dans mon esprit ces notions déterminées qui ne s'obtiennent par induction que comme résultat d'une longue analyse et comme généralisation de lois observées. Ce n'était encore qu'un germe de tout cela, une simple sensation, le premier début et le commencement informe de la religion, qui, entendue dans son vrai sens, ne peut être que la solidarité universelle dans l'unité du Divin. Il n'y a pas, en effet, d'infini véritable sans unité au fond, et l'unité, cette unité logiquement déduite, dans laquelle le monde est relié et qui autorise nos généralisations scientifiques, est une synthèse, par conséquent une conquête de l'expérience et du travail personnel. Il ne s'agit ici, même pour moi, qui possédais, pourtant, quoique bien jeune, un petit héritage de termes de comparaison, ce que n'avait pas l'esprit de l'homme au début de la conscience ; il ne s'agit, dis-je, que d'un ensemble indéfini, d'une unité plus extérieure qu'intérieure, et c'est cela qu'a d'abord saisi le sentiment. Lorsque Adolphe Wuttke[1], d'ailleurs si souvent élevé, prétend, à l'inverse des monothéistes de parti pris, que le Divin ne s'est point révélé dès le principe comme un tout, mais par portions isolées, il confond le fétichisme, qui n'est guère qu'une sensation animale, une réaction par la terreur ou l'amour passionnel contre telle ou telle impression particulière immédiate, avec la religion proprement dite

---

gion ne serait étymologiquement que la pratique régulière du *culte*, ce dernier mot dérivé de *colère*, dont le sens est le même. *Religio* était ainsi l'opposé de *negligentia*, un terme formé de *nec-lego*, qui répond au grec οὐκ ἀλέγω, le verbe avec alpha copulatif pour λέγω. Le *vir religiosus* latin pourrait fort bien être rendu en grec par ἀνὴρ ἀλέγων. La religion, dans le sens de solidarité universelle, que nous lui donnons ici, n'a donc rien de commun avec ce qu'on entendait par *religio* à une époque où cette solidarité ne pouvait être perçue. L'étymologie qui rattache le mot de *religio* au verbe *religare*, dans un sens approchant de celui-là, doit, en conséquence, être rejetée.

1. *Geschichte des Heidenthums*, 1re partie.

ou réaction de la conscience. Si, par le Tout, il avait entendu, ce qui était peut-être au fond de sa pensée, quelque chose de déterminé, comme l'Infini et l'Unité dans le sens que nous venons de dire ; si, par son émiettement du Divin, il n'avait eu en vue que l'analyse d'un ensemble déjà pressenti, le savant auteur de l'*Histoire du Paganisme* aurait eu tout à fait raison. Peut-être, comme il cherchait surtout à combattre l'idée d'un monothéisme originel, est-ce bien là ce qu'il a voulu dire. Quoi qu'il en soit, nous devons maintenir que ce n'est point par leurs éléments que les composés sont appréhendés à première vue ; que le détail est une œuvre de réaction, qui ne vient qu'après l'impression générale, et que, par conséquent, la première chose aperçue par la conscience de l'homme, au sortir de l'animalité et du fétichisme, a été l'ensemble universel indéterminé, Océan immense, sans fond et sans rivages, comme nous disions plus haut.

L'analyse n'a commencé que lorsque l'homme a pu distinguer, pour les épeler à tour de rôle, les traits les plus saillants de la nature. En s'ouvrant à son regard, le monde lui apparut comme un grand livre écrit, dans lequel il n'aperçut que du noir et du blanc : tout s'y liait confusément encore. Le jour où il put dire *a*, puis *b*, il eut la clef du mystère : ce jour-là, le premier et le plus grand dans l'histoire de l'humanité proprement dite, l'homme était tiré de l'animalité. Et le jour où il lia ensemble *a* et *b*, pour dire *ba*, il posa le pied dans la voie spirituelle qui devait le mener à la conscience et, par la conscience, à la conquête de la personnalité libre. Je ne sais quelles sont les destinées futures des espèces animales, et je ne veux rien préjuger à cet égard, mais j'ai de la peine à me persuader que la Création ait dit son dernier mot pour tout ce qui n'est point de la nôtre. Si les types ne sont pas arbitraires, posés une fois pour toutes dans un moment de caprice; s'ils ont leur raison et qu'ils résultent de lois

certaines, ces lois ne sauraient être que les modes nécessaires d'action et de réaction du milieu et du sujet l'un sur l'autre. Or, puisqu'on peut constater que l'action et la réaction se modifient réciproquement dans une vie individuelle, de la naissance à la mort, il y a lieu de conclure qu'elles se modifient pour l'espèce, comme il y a lieu d'affirmer aussi, d'après l'évidence des faits, que les aptitudes acquises, quand rien n'en contrarie le mouvement, se transmettent par héritage. Les formes animales peuvent rester extérieurement, du moins dans leur ensemble, à peu près ce qu'elles sont ou ne plier que d'un millième de degré par siècle sous l'influence croissante de besoins nouveaux ; tout ce que je veux dire, sans vouloir ramener tous les types à un type unique et les faire dériver les uns des autres, c'est qu'il est possible, pour ceux qui existent aujourd'hui, en supposant des conditions de vie ordinaires, qu'un moment arrive où tel individu de telle espèce inférieure ainsi modifiée aura hérité enfin d'une aptitude organique suffisante pour lui permettre, avec un effort de plus, de distinguer l'*a* du *b* dans le livre ouvert devant lui et d'en entreprendre à son tour la lecture. De ce que l'animal est aujourd'hui ce qu'il paraît avoir toujours été dans l'Histoire, on n'est pas autorisé à inférer qu'il demeurera éternellement ainsi. Combien de temps a-t-il fallu à l'homme pour atteindre à la conscience ? Depuis la période tertiaire, où l'on croit avoir découvert l'œuvre de ses mains [1], sinon son fossile même, il s'est écoulé des centaines de siècles de nuit profonde. Dans tous les cas, nous savons que, dès qu'il fut sorti de la vase fangeuse, dans laquelle il croupissait, et qu'il eut été lancé sur un chemin uni et solide, il avança fièrement et ne tarda pas à laisser loin

1. La découverte de silex taillés intentionnellement dans le miocène ou tertiaire moyen, découverte faite à Thenay (Loir-et-Cher) par M. l'abbé Bourgeois, témoigne de l'existence de l'homme à cette époque reculée.

derrière lui ses anciens compagnons de chaîne [1]. Si la loi du sacrifice, cette condition de toute vie, loi invertie pour la plupart des espèces animales en une condamnation qui les soumet à nos besoins naturels ou exagérés, ne devait pas être pour elles une loi de salut, comme elle l'est pour nous; si l'homme seul était *glorifié dans le Père* commun par l'immolation de ce qu'il y a d'exclusif dans son individualité, j'aurais presque honte de cette partialité de la loi en ma faveur, quelque secrète qu'elle dût rester pour l'animal inconscient. Il y a, au bas de l'échelle des êtres, d'immondes reptiles qui fuiront longtemps encore la clarté du jour et dont il pourrait même être avantageux, dans telle situation générale donnée, que le commun réservoir de la vie cessât d'alimenter le germe; mais, dans les degrés plus élevés, il y a aussi d'autres animaux, dont le regard attentif, l'oreille obéissante et le maintien vigilant semblent solliciter un rayon de lumière de plus. A ceux-ci rien ne paraît devoir interdire l'espérance. Peut-être l'ont-ils déjà; peut-être, au fond d'eux-mêmes, en sentent-ils un léger frissonnement, prélude du désir et de la conscience !

---

1. M. de Mortillet, *Notes sur le Précurseur de l'homme*, résume ainsi les lois de la paléontologie :

1° Les animaux varient d'une assise à l'autre, et la faune se renouvelle avec les divers terrains.

2° *Les variations sont d'autant plus rapides que les animaux ont une organisation plus complexe*, ou, en d'autres termes, *l'existence d'une espèce est d'autant plus courte que cette espèce occupe un rang plus élevé dans l'échelle des êtres.* Ainsi les mammifères, animaux bien plus compliqués que les mollusques, se modifient plus rapidement et plus complètement que ces derniers d'une assise à l'autre.

3° Les variations ne sont pas radicales, elles sont partielles et successives; aussi les faunes sont d'autant plus distinctes et différentes que les assises qui les contiennent sont plus éloignées les unes des autres.

4° Enfin les variations se rapportent toutes à un plan général, de sorte que tous les animaux trouvent leur place naturelle dans des séries continues et régulières, bien que divergentes, comme s'il y avait filiation entre eux tous.

Ce qui a produit l'illusion de certains esprits, en dehors de la théologie même, sur le point de départ de l'idée de Dieu ; ce qui leur a fait croire à un monothéisme primitif, c'est l'unité apparente du commencement divin. Mais un tout réuni n'est pas plus une unité que le panthéisme n'est le monothéisme : le *pan* et le *monon* sont les deux extrémités opposées de l'évolution historique de l'Être. L'unité est un résultat synthétique, éminemment moral, produit par des lois d'harmonie. Ainsi il n'y a pas unité dans la meule de foin, mais il y a unité dans le bouquet de fleurs ; il n'y a pas unité dans le grain de sable, mais il y a unité dans le grain de blé qui se meut et qui vit. Il y a unité dans tout ce dont les parties constitutives, subordonnées les unes aux autres, concourent à une même fin. Cette fin, c'est la raison et la vie de l'ensemble. Dans l'ensemble universel, c'est Dieu : *Harmonica ratio quæ cogit naturam sibi ipsam congruere* [1]. Or, pour pouvoir pressentir une fin dans la Création extérieure ; pour affirmer dans une même énergie vitale la raison du monde, une analyse, aussi générale qu'on voudra, était indispensable. L'humanité primitive, qui n'avait encore touché à rien, n'a donc pu confesser l'unité vraie du Divin. Aussi n'appellerai-je pas de ce nom le Thian des Chinois, si faussement qualifiés de peuple monothéiste, et dois-je refuser positivement de reconnaître un pareil titre à Jehovah lui-même : ni le monothéisme des Juifs ni celui de l'extrême Orient ne signifient rien de ce que l'on doit raisonnablement entendre par là.

Le Thian ou Ciel chinois a conservé beaucoup de son caractère originel ; car, s'il est qualifié de « grande unité » par le Choue-Wen, qui dérive du signe de l'unité et de celui de la grandeur le caractère composé par lequel on le désigne dans l'Écriture [2], c'est bien plus à cause de la

1. Pline, l. II, c. 113, I.
2. *V. Dict. Chinois* de De Guignes, p. 124, n° 1798.

pureté et de l'uniformité de ce qu'il y a de sensible en lui que pour des motifs d'un ordre intellectuel[1]. Ce Ciel, parent de Varouna, d'Océan, d'Ouranos et d'Esmoun, plonge encore par sa base dans le sensualisme. « Quelques personnes, dit Tchou-Tseu, prétendent que Thian ne se rapporte pas au ciel azuré; mais, à mon avis, le ciel azuré ne doit pas être écarté de son idée[2]. » Tchou-Tseu, dont l'hésitation s'explique par les transcendances philosophiques de son éducation, reproduit ici, néanmoins, d'une manière exacte la foi nationale. Il est, toutefois, incontestable que le Ciel a fourni de bonne heure à la spéculation des savants moralistes l'idée de l'unité de la nature et même celle de loi. « Quiconque développe son esprit, dit Meng-Tseu, connaît sa nature ; quiconque connaît sa nature connaît aussi le Ciel[3]. » Beaucoup d'autres passages du même auteur et de Confucius, son maître, paraissent établir que le Thian-Ming [4] ne doit pas s'entendre seulement de l'ordre cosmique, mais d'une sorte de *fatum*, d'un destin qui rattache au Ciel l'universalité des choses, les subordonne à sa loi et les lie, par conséquent, dans une sorte de solidarité générale. Ces considérations, néanmoins, tout élevées qu'elles sont, n'empêchent pas ces mêmes philosophes de faire de l'unité de l'empire une reproduction de l'unité céleste et du Hoang-Ti ou empereur le vicaire du Chang-Ti ou Thian, le Ciel, ce qui rentre finalement dans l'idée exprimée par Tchou-Tseu. Le ciel azuré n'est donc pas écarté non plus par la spéculation transcendante. Pour les Chinois, aujourd'hui, comme autrefois pour les Aryas et les Sémites, le Divin n'est, par conséquent, pas quelque chose d'indépendant de la sensation physique. Aussi, le premier verset de la Genèse n'a-t-il aucun sens pour un

1. « Le ciel acquiert l'unité par sa pureté. » Lao-Tseu, chap. XXXIX.
2. Chap. XLII.
3. Meng-Tseu, II, 7.
4. Littéralement *l'ordre* ou *mandat du Ciel*.

sujet du céleste empire, et rien ne doit lui paraître plus étrange, ainsi que le fait observer Henri Plath[1], que ce prélude d'une traduction chinoise de la Bible publiée à Batavia par les missionnaires protestants : « Au commencement, Chang-Ti créa le Thian, » c'est-à-dire, le Ciel créa le Ciel.

Et dans l'exposé, un peu imaginé, du reste, que fait M. Maspero[2] du prétendu Dieu originel des Égyptiens, qui ne voit la transformation quintessenciée du *complexus* physique et panthéistique dont il a été question ? Après avoir dit, en effet, que « au commencement était le *Nou*, l'Océan primordial, dans les profondeurs infinies duquel flottaient confondus les germes des choses », cet auteur ajoute, en s'appuyant de l'autorité du *Rituel funéraire :*

« De toute éternité Dieu s'engendra et s'enfanta lui-même au sein de cette masse liquide sans forme encore et sans usage. Ce Dieu des Égyptiens était un être unique, parfait, doué d'une science et d'une intelligence certaines, incompréhensible à ce point qu'on ne peut dire en quoi il est incompréhensible. Il est le « Un » unique, celui qui existe par essence, le seul qui vive en substance, le seul générateur dans le ciel et sur la terre qui ne soit pas engendré ; le père des pères, la mère des mères. Toujours égal, toujours immuable dans son immuable perfection, toujours présent au passé comme à l'avenir, il remplit l'univers sans qu'image au monde puisse donner même une faible idée de son immensité : on le sent partout, on ne le saisit nulle part. »

M. Maspero a raison de dire que ce Dieu n'est nulle part saisi ; car, nulle part et en aucun temps, il n'a eu en

---

1. *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, 1re partie, p. 35.
2. *Histoire ancienne*, ch. I.

Egypte d'autels ni de dévots adorateurs. C'est une simple abstraction métaphysique, tirée par les spéculateurs et les théologiens d'une époque secondaire de la masse indivise océanique, dont l'effritement, ainsi que nous nous exprimons ailleurs, a produit le polythéisme. Quand ce savant, qui ne paraît, pourtant, pas faire de la Révélation la base de la conscience, dit un peu plus loin[1] que la religion égyptienne dégénéra, dans la suite, de cette pureté primitive, s'altéra et se perdit, il confond donc la religion égyptienne avec la métaphysique doctrinale des écoles de théologie.

Quant à Jehovah, conçu et posé comme une volonté souveraine et absolue qui ne doit de compte à personne, il n'est pas seulement en dehors du monde, mais au-dessus de toute loi et, par conséquent, insaisissable pour la raison. L'imagination peut seule l'atteindre, la foi le contenir. Ce n'est donc pas l'opposé harmonique de l'esprit humain : ma pensée n'est pas une avec lui. La foi, qui s'enivre des vins du Barmécide, peut admettre ce dont les termes se répugnent : *Credo quia absurdum, quia ineptum.* Mais un Dieu qui s'exprime par l'*inepte*, c'est-à-dire par *ce qui ne peut cadrer, — in-aptum*, — un Dieu qui ne se révèle que par la négation du naturel et pour qui le mystère est un des moyens de preuve ; qui n'a pour règle de conduite que sa volonté libre et dont l'absolue indépendance est le titre le plus élevé, ce Dieu n'a évidemment rien de commun avec le divin objet qui détermine en moi la notion de rationalité et, par conséquent, celles du vrai, du bien, du beau et du juste. Dieu, de quelque façon qu'on l'entende, dans le sens physique des premiers âges comme dans le sens moral et intellectuel, est bien le milieu dans lequel nous nous mouvons et nous sommes, d'après une remarque toute philosophique de saint Paul : *In eo vivi-*

1. *Id.*, p. 50.

mus, movemur et sumus. En tant que notre milieu, c'est donc lui qui nous détermine, ainsi que je viens de le dire, de sorte que, quelle que soit la part que nous y ayons par l'effet de notre réaction propre, nous sommes, en définitive, informés selon un mode correspondant à la nature même de Dieu. On peut dire jusqu'à un certain point, abstraction faite de ce qui peut appartenir à notre responsabilité, que ce n'est pas nous qui vivons, mais Dieu qui vit en nous : *Non ego vivo, vivit in me Deus.* Le vrai monothéisme, qui n'est ni l'unité de ce qui est indivis ni l'unité de ce qui est seul et exclusif, consiste dans l'affirmation d'un Divin unique en harmonie avec la nature du sujet : tout autre monothéisme n'est qu'un mot vide de sens.

Quand la religion, épurée par la science, aura compris enfin que les vérités éternelles et nécessaires, dont la métaphysique a empâté nos esprits, ne signifient que ce que signifient les lois de la nature et qu'il n'a pu y être conclu que de ces lois ; que, par conséquent, le monde, à toutes les périodes de son évolution, étant, comme résultat nécessaire de lois nécessaires et comme produit fatal d'un enchaînement sériel de causes et d'effets, tout ce qu'il peut et tout ce qu'il doit être, la nécessité et la vérité sont naturellement posées en lui avant de l'être dans tout Dieu transcendant ; quand la religion, disons-nous, cessant d'affirmer en Dieu quoi que ce soit d'étranger à notre perception, aura renoncé à l'adoration d'un Créateur dont les œuvres, nécessaires dans leurs lois, ont pourtant été conçues dans le bon plaisir, nous aurons alors le vrai monothéisme. Alors seulement se comprendra le mystère eucharistique. Pour l'esprit, en effet, que n'a point halluciné le miracle et qui demeure fermement uni par la raison, le seul vrai lien universel, avec la cause déterminante de sa manière d'être, il peut dire en toute vérité : « Mon Créateur est à moi, et moi je suis à lui ! *Ego et Pater unum*

sumus ! Pater in me est et ego in Patre[1]. En dehors de cette communion, il n'y a pas de salut pour l'âme de la créature : elle lui est une source de vie, la condition et le gage de son immortalité.

1. *Év. s. Jean*, X, 30 et 38.

CHAPITRE II

Membra disjecta.

Après la première impression d'ensemble, sous laquelle la conscience de l'homme ne dut pas rester longtemps, après l'adoration du Ciel indéterminé, d'un Tout un et complexe à la fois, dans le sens que nous venons d'indiquer, la réaction menait fatalement à la décomposition du Divin. Tout ce qu'effleura l'observation ou l'analyse, pour en avoir la notion, participa d'abord de la nature divine: le jour était divin, divine était la nuit, divine était la mer, divine était la terre, divins étaient les fleuves, divines les sombres forêts, divines surtout les nuées atmosphériques et les brillantes étoiles qui, des profondeurs du Ciel, semblaient sourire à l'homme. Homère est encore tout plein de ces souvenirs: chaque passage de l'*Iliade* comme de l'*Odyssée* rappelle cette pieuse ivresse de la conscience naissante. Suivant une remarque de Bossuet, tout était dieu excepté Dieu lui-même, le Dieu, bien entendu, de cet illustre docteur.

Le polythéisme, issu de cette première réaction, peut, en effet, jusqu'à un certain point être considéré comme la

déviation d'un monothéisme primitif, si par Dieu nous entendons l'unité purement extérieure du Divin indéterminé. Et si cette réaction fut une révolte de l'orgueil, par conséquent criminelle ; si l'adoration de la nature par suite de la spécification de ce même Divin fut un péché, le péché est la conséquence nécessaire de la conscience. Par la conscience l'homme, ainsi que nous le disions au chapitre précédent, a été séparé de l'ensemble universel indivis, comme Dieu, par la création, qui est son péché à lui, selon une doctrine gnostique, est déchu de l'Absolu et s'est amoindri. La cosmogonie babylonienne fait de la création le suicide de son auteur. Bel, voulant produire le détail de la vie dans la masse déserte, se décapita et de son sang naquirent les êtres [1].

Dans le chapitre III de la *Genèse*, le serpent dit à Eve que, « s'ils mangeaient du fruit de l'arbre de vie, ils seraient comme des dieux [2] »; et quand le mal a été fait et que l'homme s'est reconnu, Jehovah Elohim s'écrie : « Voilà qu'Adam est devenu comme un de nous ! [3] » Ces paroles ont embarrassé tous les commentateurs. La plupart n'y ont vu qu'une ironie, comme si, par un jeu aussi indigne de lui que cruel, Dieu avait voulu abuser de la faiblesse de sa créature, en lui laissant croire à une vertu qui n'était réellement pas dans le fruit sacré. Du reste, ces commentateurs irrévérencieux sont réfutés par le texte même ; car, dans les trois derniers versets du chapitre, il est dit que Dieu, après avoir mis le couple humain à la porte du paradis, « plaça des Chérubins armés d'épées flamboyantes à l'entrée du jardin de l'Eden, pour garder le chemin qui menait à l'arbre de vie, de peur qu'Adam ne retournât prendre du fruit, n'en mangeât *et ne devînt immortel.* » Ces dernières

1. Bérose, G. Sync , p. 28. B. Euseb. *Arm. chron.*, p. 8, ed. Mai.
2. הייתם כאלהים *eritis ut Dii.*
3. V. 22.

paroles semblent, il est vrai, contredire le verset 17 du chapitre II, où Dieu dit à Adam : « Tu ne mangeras pas du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, car *le jour où tu en mangeras, tu mourras.* » Pris à la lettre, tout cela serait inconciliable. Mais la contradiction n'est que dans la forme : le dernier rédacteur de la *Genèse*, par une élaboration toute sensuelle de traditions que son époque ne comprenait plus, a évidemment faussé les textes sur lesquels il travaillait. Dieu, en effet, n'a point menti au verset 17 en question, cela ressort de tout ce que nous avons déjà exposé ; et sa prétendue ironie du verset 22, chapitre III, est une explication aussi inconvenante que malhabile. Ni menteur ni mystificateur : *Ecce enim veritatem dilexisti* [1]. Il n'est donc pas permis de douter de la vertu du fruit symbolique, et les paroles du Seigneur doivent être prises au sérieux : l'homme, par son péché, est bien devenu comme un des Elohim ! Or, qu'y a-t-il au fond de ce mystère ? Comment l'être humain, dont la condition aurait dû être empirée par ce qu'on appelle sa déchéance, a-t-il, au contraire, été fait semblable à un Dieu en perdant le paradis ?

Pour comprendre ces choses, il faut savoir que, antérieurement à Jehovah, dont la haute personnalité n'a accaparé tout le Divin qu'à la longue, il y avait une tradition d'Elohim beaucoup moins transcendante : « J'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme EL-SCHADDAÏ, mais mon nom de Jehovah ne leur a point été révélé [2]. » EL est un terme qui veut dire *fort* et qui s'applique à Dieu, comme à tous les dieux en général ; car il s'entend des divinités étrangères aussi bien que de Jéhovah [3]. Il correspond, en conséquence, pour l'étendue, au latin *deus*, et comme

1. Ps. I, 6.
2. *Exode*, VI, 3.
3. Isaïe, XLIV, 10, 15 ; XLV, 20.

celui-ci, il peut avoir un pluriel, qui est effectivement Elohim. Or, ce pluriel, employé seul ou à la suite de Jehovah pour désigner Dieu, n'a pas d'abord été dans la Bible un simple pluriel d'excellence ou de majesté, ainsi que s'expriment les grammairiens. Qu'il le soit devenu dans une rédaction postérieure des livres saints, c'est un fait qu'on ne saurait contester, mais à l'origine ce ne pouvait être et ce n'était qu'un pluriel numérique. Les Pères de l'Eglise et les théologiens l'ont même si bien entendu de la sorte, qu'ils n'ont pas hésité à s'en faire un argument pour prouver la Trinité d'après l'Ecriture. Quand, après une étude impartiale de la Genèse, on a pu constater que la rédaction actuelle n'est que le blocage d'une substruction plus ancienne de pièces et de morceaux ; que, notamment, les premiers chapitres sont un cousu de fragments appartenant à diverses cosmogonies et appropriés tant bien que mal à une situation nouvelle, on ne peut se refuser honnêtement à reconnaître que ce qui a précédé le Jéhovisme de la Loi et des prophètes est précisément ce culte de « dieux étrangers que servirent les pères d'Israël », suivant une remarque du livre de Josué [1]. Il est vrai que, ici, le livre en question a l'air de reporter le polythéisme des Hébreux aux temps qui précédèrent Therach, Nachor et Abraham ; mais nous venons de voir, par le passage cité de l'Exode, que celui dont on a fait le dieu unique était inconnu, non-seulement de ces personnages, mais même d'Isaac et de la descendance de Jacob jusqu'à la publication de la Loi. Quelle que soit l'époque où fut introduite la dénomination de Jehovah, il demeure donc établi que ce qui en précéda la généralisation et la transcendance en Israël fut une sorte de polythéisme rétréci, dans lequel les Elohim jouaient le rôle des dieux du paganisme, mais avec prépondérance du

1. Chap. XXIV, 2.

dieu-patron de la cité ou du *melcarth*. [1] Comment, en effet, concilier avec le monothéisme exclusif des temps postérieurs ce commandement étrange : « On ne parlera point mal des dieux que vénèrent les autres nations ; on ne pillera point leurs temples, et l'on ne détournera pas les choses offertes à quelque divinité que ce soit ? [2] » D'autre part, quand les trois hôtes que reçut Abraham à Mamré sont qualifiés tantôt d'ANASCHIM ou « hommes » et tantôt de MALEAKHIM ou « anges » [3], il est difficile de ne pas voir dans le choix embarrassé de ces termes une substitution pour *elohim* ou *melakhim* [4] ; car, outre que la restitution du sens de *dieux* fait cesser l'obscurité du récit, un des trois hôtes en question, le seul qui soit nommé, est précisément Jehovah. Or, s'il n'est pas possible d'appliquer à celui-ci la dénomination d'*homme* ou d'*ange*, il ne doit pas l'être davantage de la réserver pour les deux autres : le texte ne permet pas cette distinction. Du reste, en s'appuyant de ce chapitre encore pour prouver la Trinité, les Pères et les théologiens autorisent par leur exemple notre interprétation, et l'orthodoxie la plus susceptible ne peut trouver mauvais que nous fassions des hôtes mystérieux d'Abraham autant de personnes divines.

Les chapitres XVII et XVIII du livre des Juges contiennent un récit qui ne peut laisser aucun doute sur le

---

1. Une inscription trouvée à Malte sur un candélabre de marbre commence par ces mots : לאדון לבעלקרת, que le texte grec traduit par : ΗΡΑΚΑΕΙ ΑΡΧΗΓΕΤΕΙ. L'expression de *melcarth* répond donc au grec ἀρχηγέτης, et il n'est pas téméraire de le rendre par *roi de la cité*, מלך-קרת. Ce n'était donc pas un nom propre. Cf. Fr. Münter, *Religion der Karthager*, p. 40.

2. Flav. Joseph, *Hist. des Juifs*, IV, 8.

3. *Genèse*, XXVIII.

4. מֶלֶךְ (melekh) roi, pl. מְלָכִים (melakhim), se dit des dieux aussi bien que de Jehovah. Ps. V, 3; XLIV, 5; XLVIII, 3. On le trouve même appliqué aux idoles. Isaïe, VIII, 21; Amos, V, 26; Sophonie, I, 5.

polythéisme des Israélites, même de ceux de la tribu de Juda et des enfants de Lévi, à une époque de beaucoup postérieure à la sortie d'Egypte. Un homme du nom de Micah, des montagnes d'Ephraïm, ayant rendu à sa mère onze cents pièces d'argent qu'il avait à elle, celle-ci, pour accomplir un vœu, en employa deux cents à la fabrication d'une idole. « L'homme eut ainsi un Beith Elohim,— *sanctuaire de dieux;* — il fit un éphod et des teraphim, et sacra pour son prêtre un de ses fils » Puis un jeune homme « de la tribu de Juda,« qui était lévite », étant venu à passer par là, Micah l'engagea comme prêtre aussi pour desservir le Beith Elohim moyennant un traitement annuel de dix pièces d'argent, l'habillement et la nourriture. A quelque temps de là une bande de brigands de la tribu Danite, qui cherchait aventure et s'en allait surprendre la ville sidonienne de Laïs, qu'elle savait sans défense et qu'elle mit à feu et à sang, arrive devant la maison de Micah. Après en avoir enlevé le dieu, avec l'éphod et les theraphim, les pieux bandits proposèrent au lévite de les suivre. Celui-ci, jugeant qu'il lui serait « plus avantageux d'être le prêtre de toute une famille israélite que d'un simple particulier, » se rendit à la proposition et, « prenant l'ephod, les theraphim et l'idole, » il s'en alla avec eux. Les gens de la maison de Micah ayant couru après la troupe, comme jadis Laban après les theraphim que lui emportait Rachel, les Danites se retournèrent, aux cris que l'on poussait, demandant ce qu'on pouvait bien leur vouloir: « Vous m'avez enlevé *mes dieux, que je me suis faits, ainsi que le prêtre,* répondit Micah, et vous me demandez : Qu'est-ce que tu as ? » Mais n'étant pas le plus fort, il dut se résigner, et les Beni-Dan continuèrent tranquillement leur route. Arrivés à Laïs, « ils trouvèrent un peuple sans défense, tuèrent tout et brûlèrent la ville. » Leur entreprise ayant réussi au gré de leurs désirs avec la grâce de Jehovah, qui, consulté par le lévite, avait pro-

mis de favoriser l'expédition, [1] ils n'eurent rien de plus à cœur que d'en marquer leur reconnaissance à ce même Jehovah. Après avoir reconstruit la ville, qu'ils appelèrent Dan, du nom de leur père, fils d'Israël, ils y dressèrent l'idole et établirent pour prêtre de son sanctuaire Jonathan, fils de Gersom, dont les enfants furent également prêtres des Beni-Dan jusqu'aux jours où ceux-ci furent emmenés captifs chez les Philistins.

Il ressort de toute cette histoire, qui se passait, selon ce que porte le texte, « au temps où il n'y avait pas encore de roi en Israël, » que, avant les rois, le sacerdoce, si intimement lié au culte de Jehovah, n'avait rien de l'organisation décrite dans le livre des Nombres et dans le Lévitique; que, par conséquent, le Jéhovisme, dont le sacerdoce aaronique fut la véritable expression, n'était rien moins que le culte du seul vrai Dieu, du dieu même de toute la descendance de Jacob. Le chapitre des Juges auquel il est fait allusion se sert, pour désigner le sacre sacerdotal du fils de Micah, des termes qu'emploie l'Exode [2] pour caractériser celui des prêtres enfants d'Aaron : *Magnificavit manum ejus.* [3] C'était donc bien un prêtre. D'autre part, le lévite juif, qui lui succéda, remplissant, à lui seul, auprès de l'idole de Micah et près du *sanctuaire des dieux* de ce particulier les fonctions que le livre des Nombres distribue entre les quatre familles d'Aaron, de Gersom, de Caath et de Merari, [4] il y a lieu de conclure que, avant d'être donnés à Aaron et à ses fils « comme un cadeau que leur firent les enfants d'Israël, [5] » les Lévites

1. Juges, XVIII, 6 : *Ite in pace, gratum Jehovæ iter quod pergitis.*
2. C. XXVIII, 41.
3. יִמְלֵא אֶת-יָדוֹ, litt. *complevit manum ejus.* Nous dirons ultérieurement le sens originel de cette expression.
4. Ch. III et IV.
5. Nombres III, 9 et 10.

étaient prêtres au même titre que les Aaronites proprement dits. Il n'est pas présumable, en effet, devant la terrible sanction de la peine de mort édictée contre toute usurpation du sacerdoce aaronique, dans le chapitre même où les Lévites sont ainsi subordonnés aux enfants d'Aaron, avec l'intention évidente de faire prévaloir dans Israël le culte aaronique de Jehovah ; il n'est pas présumable, disons-nous, que ces mêmes Lévites, s'ils avaient été les dépositaires d'une loi écrite du genre de celle des Nombres, se fussent arrogé et eussent pu s'attribuer aux yeux du peuple des fonctions sacerdotales qui ne leur auraient point appartenu. Il ressort, en outre, de ce même récit que, avant d'être centralisé à Schiloh, d'abord, entre les mains et sous la haute direction de la famille d'Aaron, à laquelle ce sanctuaire appartenait tout spécialement, le culte n'avait pas de caractère national bien déterminé.

Le Bethel de Schiloh, d'où est parti le Jéhovisme, ne différait pas, au reste, des Bethels sans nombre épars dans toute la Syrie, israélite, chananéenne ou même araméenne. C'était une de ces pierres « ointes » ou « animées », symboles divins communs à toutes les populations conchito-sémitiques, que Philon appelle des Bætyles et qui, selon lui, avaient été façonnés par le dieu Uranus[1]. Rien de plus précis, à cet égard, que le récit du chapitre XXVIII de la Genèse. Jacob venait de quitter Bersabée, fuyant le ressentiment de son frère Esaü, pour aller, sur la recommandation de son père, prendre femme en Mésopotamie, et il se trouvait sur la route de Haran. Étant arrivé « en un certain endroit », que la Bible ne désigne pas autrement, comme il était fatigué et que la nuit approchait, il se coucha, prit une

1. Ἐπενόησε Θεὸς Οὐρανὸς βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους, μηχανησάμενος. *Bochart, Geogr. sacra Chanaan*, liv. II, c. II, conjecture que Philon, travaillant sur le texte de Sanchoniaton, aura lu *abanim nephaschim*, אבנים נפשים, qui veut dire *pierres animées*, λίθους ἐμψυχους, au lieu d'*abanim neschaphim*, qui signifie *pierres ointes*.

pierre, qu'il mit sous sa tête, et s'endormit. « Alors il fit un songe, et il vit une échelle qui appuyait sur la terre et dont le haut touchait au ciel, avec des Maleakhim Elohim qui montaient et descendaient. Et Jehovah était tout en haut et il lui dit : « Je suis le Jehovah Elohim d'Abraham, ton père, Elohim d'Isaac, et la terre sur laquelle tu es couché, je te la donnerai, à toi et à ta race. » Le songe fit encore à Jacob les promesses de richesse et de puissance dont la perspective se présente toujours à l'esprit du malheureux, qui, fuyant une destinée menaçante, n'a d'autre préoccupation que le salut : c'est pour les pauvres que sont les rêves d'or. Aussi, à peine réveillé, Jacob s'écria-t-il : « Sûrement Jehovah est en cet endroit, et je ne m'en doutais point. » Et il fut saisi de crainte, et dit : « Que ce lieu est redoutable ! Il n'y a pas ici moins qu'une *maison de dieux*, — Beith-Elohim, — et c'est la porte du Ciel ! » Puis il se leva, prit la pierre qu'il avait eue sous lui, l'érigea en monument et, toujours d'après le récit biblique, il versa de l'huile dessus. Après quoi, l'homme qui, pour reposer sa tête, n'avait eu qu'une pierre, donna fièrement au désert où il se trouvait, et qui devient tout à coup une sorte de ville, le nom de Bethel, au lieu de celui de Louz, que l'endroit portait auparavant. Plus loin, au chapitre XXXV, la Genèse n'en laisse pas moins entendre que le nom de Bethel ne fut donné à Louz que bien longtemps après, quand Jacob était déjà vieux et qu'il avait tous ses enfants grands et pour la plupart mariés. Puis elle ajoute : « Dieu apparut encore à Jacob depuis son retour de Mésopotamie ; il le bénit et lui dit : Ton nom ne sera plus Jacob, mais Israël. » Et à la suite des promesses d'usage qui accompagnaient chaque apparition, « Dieu se retira et Jacob dressa un monument de pierre à l'endroit où il lui avait parlé ; il y fit des libations et versa de l'huile dessus, et il appela ce lieu Bethel. » Ceci se passait peu de temps avant la mort de Rachel, puisqu'il est dit, immédiatement après, que, au printemps suivant, Jacob alla à Bethléem,

où son épouse bien-aimée mourut des suites de ses couches. D'autre part, cependant, le chapitre XXXII fait remonter l'origine de la dénomination d'Israël à la fameuse lutte que Jacob, revenant de Mésopotamie, eut à soutenir sur les bords du Jabok avec un « homme » qu'il vainquit et à qui il demanda sa bénédiction, sans le connaître et sans avoir pu obtenir qu'il lui dît son nom, ce qui n'empêcha pas le patriarche de s'attribuer lui-même celui d'Israël, qui signifie le *combattant de Dieu* ou le *Dieu combattant*, et d'appeler *Pheniel* ou l'*apparition de Dieu* le théâtre de la bataille.

Ces incohérences ne permettent pas de prendre pour ce qu'ils disent les récits de la Genèse. Après avoir, en conséquence, écarté des explications aussi évidemment contradictoires, il ne reste de tout ce qui vient d'être exposé que ces seuls faits, à savoir que le Beth-El ou Beth-Elohim était une simple pierre debout ou une réunion de menhirs ; que Dieu, dont la pierre portait le nom, y résidait, et que l'endroit où elle était plantée, saint et redoutable, formait une véritable *cour de dieux*, le terme de *porte du ciel*, employé pour désigner le lieu où apparut en songe l'échelle mystérieuse, ayant exactement le sens de *cour céleste ;* que, par conséquent, le Bethel à l'occident de Haï, ceux de Louz, des montagnes d'Ephraïm, de Schiloh, de la rive gauche du Jabok, de Bethléem, etc., tout autant de centres religieux, ne différaient en aucune façon des bétyles chananéens et araméens, qui étaient de même des pierres ointes, dans lesquelles résidait un *numen* : Λίθους ἐμψύχους. Si le nom d'Héliopolis, donné par les Grecs au grand sanctuaire de Baalbek, dans le Liban, doit se lire plutôt Ἰλίου πόλις, comme l'écrit l'*Etymologicon magnum*, il en faut conclure que ce sanctuaire était, à l'origine, un Bethel, — *Beith*-Ilou, — ce qui, du reste, paraît bien ressortir de ce fait, rapporté par Damascius[1], que, près d'Héliopolis de

1. *Ap. Photius*, Cod. 242, pp. 342 et 348.

Syrie, dans le Liban, Esculape avait vu de nombreux bétyles dont on racontait des merveilles infinies. D'autre part, en revendiquant à tort ou à raison pour une de leurs « maisons de Dieu[1] » le sanctuaire de Baalbek, les Sabiens montraient, du moins, par là qu'ils le tenaient pour un Bethel. Il n'est pas douteux que le *numen* de ce sanctuaire, qualifié tout à la fois d'Hélios et de Zeus par les Grecs, n'ait pris avec le temps un caractère solaire, comme, du reste, le *numen* de la plupart des Bethel de Chanaan ; mais nous verrons dans la suite de ce travail que l'origine du symbole est double, ignée et phallique, et que la pétrification du soleil ou association de l'énergie solaire avec le feu contenu dans la pierre date seulement de l'époque spéculative secondaire où l'astre-roi, par suite d'un compromis avec le Chthonisme, devint principe de génération, détournant de la sorte à son profit tout un symbolisme déjà ancien. C'est donc avec raison que M. Charles Lenormant, en parlant des pierres consacrées par Jacob dans les différents Bethel, a pu dire que « le patriarche n'accomplit pas seulement un acte commémoratif, mais partagea la foi des populations païennes en la présence de la Divinité dans la pierre[2]. » L'onction du menhir, en effet, que pratiqua Jacob, était un usage païen, qui s'est perpétué en Orient jusque dans les premiers siècles du christianisme.

Le culte de Jehovah, qui n'était, à l'origine, que celui d'une simple variante dénominative de l'aspect générateur du Divin, comme nous l'établirons dans la suite, et qui, par conséquent, n'avait rien de plus monothéiste que le culte du premier dieu-générateur venu du paganisme, prit sa forme exclusive et d'opposition à l'époque seulement où le lien national se resserra, et il ne se maintint même bien dans cette forme qu'aux lieux d'où il était originaire.

---

1. Aboulfèda, trad. Reinaud et Slane, Baalbeck, p. 200.
2. *Nouvelle Galerie mythologique*, p. 51.

C'est de Samuel et de la prépondérance du prophétisme que date le développement jéhovique en Israël. Jusqu'à l'apparition des prophètes, qui furent comme les missionnaires de Jehovah, le culte de ce Dieu resta confiné autour de Schiloh et dans la tribu de Juda. Tout concourt à établir que l'unité, dont les besoins de la défense, depuis l'arrivée des Philistins, hâtèrent la formation, se noua au sanctuaire dont les Aaronites étaient les desservants, et que ce furent les Juifs proprement dits, comme poste avancé contre ces mêmes Philistins et, par conséquent, les premiers en ligne, qui présidèrent à cette unité. La première assemblée générale de la nation, à Miçpha, réunit, suivant la Bible, quatre cent mille combattants, qui, après avoir scellé le pacte de la fédération sur l'autel de Schiloh, prirent « Juda pour général[1]. » Le livre des Juges donne, il est vrai, pour motif de cette fédération la guerre contre les Benjamites ; mais nous verrons dans le cours de ce travail que la guerre en question ne peut être de l'époque proprement dite des Suffètes d'Israël, d'où il faut conclure qu'il y a eu confusion de souvenirs.

Le monothéisme prétendu de Juda n'a donc pas eu pour origine l'unité du Divin, même en Israël. Quand Jehovah, dans un texte refondu, est qualifié d'*Elohim* ou *Dieux*, c'est qu'alors il a tout simplement absorbé dans sa personnalité jalouse, impatiente de toute rivalité, le divin de tous les Elohim réunis. Du reste, ce qui arriva un peu plus tôt pour lui grâce à l'isolement des tribus sémitiques, dont chacune formait une sorte d'État séparé, en lutte permanente avec ses voisines; grâce, par conséquent, à l'hostilité des dieux archigètes entre eux, s'était en grande partie réalisé pour Jupiter longtemps avant le christianisme. Lorsqu'on se reporte à l'origine de cette dénomination du roi de l'Olympe, on est frappé de l'étendue restreinte du

1. Juges, XX.

mot. Dès le principe, en effet, Zeus, Diespiter, ne fut que le *jour*, l'*éther lumineux* ou le *ciel éclairé* [1] : en sanscrit, Dyaus-piter, parent de Diespiter et de Zeus, n'est encore qu'un appellatif pour le *ciel visible* et le *jour* [2]. Il est vrai qu'en grec la personnalité de Jupiter est plus accentuée, même dès le commencement ; cependant elle n'apparaît, à ce premier abord, que comme le développement de la donnée sanscrite. Quoique doué d'une conscience, il n'en est pas moins celui qui pleut [3], celui qui tonne [4], celui qui éclaire [5], dans le sens physique. Nous ne pouvons suivre ce dieu à travers les transformations par lesquelles il passa pour arriver à l'état épuré des derniers jours du polythéisme ; qu'il nous suffise de rappeler que le Zeus des tragiques est déjà fort éloigné de celui d'Homère, et qu'enfin celui de l'École stoïcienne, notamment l'adorable Zeus de Cléanthe, n'a guère plus rien de commun avec le Dyaus qui pleut, tonne et fait jour. Depuis que les divinités helléniques ont modifié leur physionomie originelle de phénomènes ou énergies physiques, pour revêtir un caractère plus moral, on les voit se fondre peu à peu les unes dans les autres, s'effacer individuellement et converger, comme simples catégories, vers le Dieu suprême, qui finit par les

---

1. Le grec Ζεῦς a pour correspondant védique Dyaus, dérivé de la même racine que DYUT = *rayonner*. Il se rattache à *dyu* et à *div*, d'où *dev* et le lat. *deus*, *divus*, *dies*, qui s'appliquent à tout ce qui brille, mais plus particulièrement au *jour* et au *ciel*.

2. Max Müller, *Lectures on the science of language*, second series, Lecture X.

3. Ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν παιδίων. Pleus, Pleus, ô cher Zeus, sur les guérets des Athéniens et les champs. Cité par Max Müller, *Lectures*, etc.. 2 ser., p. 433.

4. *Dium fulgur appellabant diurnum quod putabant Jovis*, *ut nocturnum Summani*. Festus, p. 57.

5. Cf. les expressions *sub diu*, *sub dio*, *sub Jove*, pour signifier : *à la belle étoile*. Ennius, cité par Max Müller, a ce passage, qui ne peut s'entendre que du ciel visible : « *Aspice hoc sublime candens quod invocant omnes Jovem.* »

abîmer en lui[1]. Aussi peut-on dire que, lorsque le christianisme apparut, ces divinités faisaient double emploi avec Jupiter ainsi généralisé, et que, par conséquent, elles étaient devenues inutiles, *superstites*. La nécessité logique demandait leur exclusion du culte; car le monothéisme existait dans les idées, et le polythéisme n'était plus qu'une *super-stitio*. Le mysticisme néo-platonicien, en faisant de la population de l'Olympe une glorieuse assemblée de chérubins, d'anges et d'archanges à invoquer, tira la dernière conséquence de tout cela. Que fut donc le christianisme ? La forme neuve par laquelle toute révolution accomplie s'affirme et proteste contre le retour au passé.

Néanmoins, il y a, dans les procédés qui ont mené à la transcendance les deux dénominations de Jupiter et de Jehovah, une différence radicale. Jehovah n'a atteint, en effet, à la hauteur où il est monté qu'en s'élevant sur des ruines et des *corps morts:* [2] le meurtre des prêtres de Baal, qu'Élie immola à la gloire du dieu jaloux de Juda dans le torrent de Cison, [3] est l'image de son triomphe. Ces quatre cent cinquante prophètes égorgés pour assurer la

1. « Vers la fin de l'empire, dit M. Gaston Boissier, le plus grand nombre des théologiens admettait qu'il n'y avait en réalité qu'un Dieu et se donnait beaucoup de peine pour confondre les autres en lui. De son côté, le peuple accomplissait le même travail en faveur du vieux Jupiter. Depuis Homère, on le regardait comme « le père des hommes et des dieux », et il était naturel qu'on eût l'idée de prendre la première des divinités pour en faire la divinité unique... Après l'avoir mis au-dessus des autres divinités, on en vient à croire qu'il n'y en a pas d'autres que lui. C'est ce que laisse entendre le peuple dans les hymnes qu'il chante en son honneur; il le salue dans ses temples en disant qu'il est le Dieu des dieux et qu'il possède seul la puissance divine : *Deo deorum qui solus potes*. On peut donc affirmer qu'au IIe siècle c'était une opinion générale aussi bien chez les ignorants que chez les lettrés qu'il fallait ramener de quelque façon tout ce monde de divinités à un Dieu unique. » (*La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, pp. 417 et suiv.)

2. II Rois, X, 25.

3. I Rois, XVIII.

victoire de l'implacable Jehovah figurent les Elohim de Jezabel, désormais vaincus et qu'invoqua vainement la reine [1]. Il est remarquable que ces divinités soient effectivement qualifiées d'Elohim, c'est-à-dire, du nom même, au pluriel, dont hérita définitivement le melcarth des Juifs, après l'extermination de la maison d'Achab par Jehuh, son lieutenant et son homonyne [2]. Le chapitre X du deuxième livre des Rois est, du reste, une illustration éclatante du procédé jéhovique et confirme notre appréciation. Quant à Jupiter, il ne fut, lui, transformé en souverain que par une sorte de conciliation, les autres divinités olympiennes ayant dû successivement abdiquer en sa faveur le rôle indépendant qu'elles jouaient. Il se fit à son égard quelque chose d'analogue au mouvement qui mit fin à la féodalité en France. On sait, en effet, que, grâce à la conspiration tacite de la nation, les seigneurs se virent peu à peu dépouiller du droit de haute et basse justice, de sorte qu'un jour arriva où il n'y eut dans tout le pays d'autre souveraineté que celle du Roi. Après avoir été les pairs de celui-ci, les grands barons finirent par se perdre dans sa mouvance, et la noblesse, convertie en simple aristocratie de citoyens ou de sujets, ne fut plus qu'une relique, à peu près ce que devint la sainte congrégation de l'Olympe sous la monarchie absolue du Zeus des derniers temps.

Si l'on considère que les débuts de la conscience n'ont pu être ceux des premiers chapitres de la Genèse, ainsi que nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, et que, par conséquent, Jehovah ne saurait, comme notion, appar-

---

1. I Rois, XIX, 2.

2. Les voyelles de יהוה (*Iehouhe*) ont été prises du nom d'*Adonaï*, pour *Edonaï*, à l'époque où fut ponctué le texte biblique. La prononciation vraie du tétragramme sacré paraît, du reste, avoir été Iehouh, exactement comme celle du nom de ce roi Iehuh, dont les consonnes sont les mêmes, moins la dernière, qui est une aspirée plus douce : יהוא.

tenir à cette époque primitive de l'humanité, les preuves matérielles que nous venons de déduire devront compléter dans l'esprit l'évidence de notre thèse. Le Jehovah transcendant de la Loi et des prophètes fut donc simplement, à l'origine, un des Elohim. Or, de même que les Elohim et tous les autres dieux personnels de ce qu'on appelle le Paganisme ont été tirés de l'ensemble du Divin, c'est-à-dire du Pan ou de l'Absolu, par l'effet de leur individuation, et qu'ils sont devenus des opposants de l'Unité divine, ce qui devra plus tard, quand le monothéisme aura consacré le culte exclusif de cette Unité en la spécialisant, les constituer en adversaires et en faire des démons, de même l'homme, qui avait été créé dans l'Absolu et qui était semblable à tout le Divin réuni, a-t-il été fait, après la chute, comme un des Elohim ou une personne consciente et responsable, ayant la souveraineté de ses actes : *Ecce Adam quasi unus* EX NOBIS *factus est, sciens bonum et malum!* [1] Dieu, en temps que dénomination générale, n'est pas un dans le sens d'une unité exclusive ; il est lui et il est aussi ce qui n'est pas lui : « Oh ! qui est lui et qui n'est pas lui, sinon lui ! » a dit le prophète arabe. [2] Or, en s'établissant à part dans telles ou telles dénominations particulières, il sort de lui-même et devient son propre Satan : il est déchu. Satan est un terme qui, avant de s'appliquer au Diable, a voulu dire *opposant*. [3] Par la création Dieu s'est *opposé* à lui-même, comme par la réaction de sa conscience, par son observation et son analyse, l'homme s'est opposé le Divin, dont l'émiettement a produit le monde varié des dieux du Paganisme.

---

1. *Genèse*, III, 22.

2. يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو, Gobineau, *Traité des Inscriptions cunéiformes*, II, p. 118.

3. I Samuel, XXIX, 4 ; II Sam., XIX, 22. — I Rois, XI, 14, 23 : « Jehovah suscita des *satans* à Salomon dans les personnes de Hadad et de Rezon. »

Les dieux n'ont donc rien de surnaturel : c'est dans la nature qu'ils se meuvent. Ce ne sont pas encore des principes souverains ; l'abstraction ne posera que plus tard la transcendance des idées de principe. Divins au même titre que tout ce qui vit dans cette nature, à laquelle ils appartiennent corps et âme, les dieux n'apparaissent d'abord que comme les forts par excellence, des forts qui existent isolément chacun de son côté et n'exercent aucune action combinée ou d'ensemble. Ils représentent, dans ce premier état, non point une division par catégories, mais une simple distinction de phénomènes. C'est, comme nous le disions plus haut, l'effrittement de la grande masse indivise de la première impression. L'unité est pressentie, mais le regard de la conscience ne voit encore, dans l'immense milieu de la vie, que les points successifs sur lesquels il se fixe tour à tour, sans les relier entre eux en une série coordonnée. Le jour est indépendant du soleil ; les étoiles brillent chacune d'une lumière qui lui est propre ; chaque forme de nuage a sa dénomination particulière et son individualité. Les divers états d'un même objet deviennent eux-mêmes des existence distinctes ; les modifications de l'être sont autant d'êtres séparés. C'est ainsi que le soleil du printemps diffère individuellement du soleil de l'automne : le superbe Apollon, resplendissant de grâce et de forte beauté, n'est pas le mol et languissant Bacchus, qui se traîne tout le long de l'arrière-saison, s'acheminant lentement vers les enfers, où il va bientôt descendre et demeurer comme enseveli pendant les trois jours stationnaires du solstice d'hiver. Bien plus, les mêmes dénominations des mêmes phénomènes ou impressions naturelles deviennent, à mesure que les familles se fractionnent par le développement, autant de dieux distincts, qui parfois se reconnaissent et se fondent de nouveau ensemble, en se rapprochant, comme dans la grande famille aryenne, ou qui restent éternellement ennemis et

ne cherchent qu'à s'entre-détruire, comme chez les Sémites. Aphrodite et Vénus, Artémis et Diane, Arès et Mars, Hermès et Mercure, et tant d'autres dénominations doubles et triples des mêmes idées, dans cette race des Aryas, si éminemment douée de l'esprit de généralisation, ne se rapprochent que pour s'unir; les rois ou seigneurs sémites, au contraire, Molochs et Baalim, s'épient, se suspectent, et finalement se jettent les uns sur les autres pour se dévorer. Que de pauvres intelligences en sont encore à ce culte des mots ! « La Vierge noire de Chartres n'est pas belle, nous disait une dévote aux pèlerinages; mais elle est moins grande dame, plus compatissante que Notre-Dame des Victoires, et je l'aime davantage. »

Plutarque nous apprend qu'il y avait en Égypte des docteurs qui, pour justifier la zoolâtrie, prétendaient que l'âme de Typhon avait été comme « divisée entre tous les animaux. [1] » Pour comprendre ce qu'il y a dans cette doctrine d'original et de vraiment orthodoxe, eu égard à l'état de l'entendement humain au début du polythéisme, il faut savoir que Typhon est la dénomination employée par les Grecs pour désigner Seth et que celui-ci, avant de prendre vis-à-vis de l'Osirisme le caractère d'un Satan ou Opposant, avait été dieu par excellence sur les rives du Nil, aussi bien que pour la grande fraction héthéenne de la race conchito-sémitique. Une tradition conservée par Plutarque et qui reporterait, si notre interprétation est exacte, tout à fait au commencement de la religion, tendrait même à faire de Typhon une sorte de mer ou océan dans le genre de Varouna. [2] La division de son âme entre tout ce qui vit ou, suivant une variante plus sensuelle, la dispersion des dieux et leur métamorphose en animaux [3]

1. *De Is. et Osir.*, 73.
2. Plut. *De Is. et Osir.*, 23 et 33
3. Plut. *Id.*, 72.

sont une image parfaite de l'état auquel nous venons de faire allusion et où tout était dieu. Et cette image, si remarquablement pénétrée de son objet, est en même temps l'explication la plus précise, la plus vraie qui puisse être donnée de l'origine du polythéisme ou, comme on dit, de la pluralité des dieux. Il y a, dans cette manière d'envisager le Divin quelque chose de panthéistique, cela est incontestable : la libre conscience, à son premier éveil, ne sépara point d'abord Dieu de la nature, pour le poser dans une sorte d'absolu abstrait et faire de lui, sous prétexte de l'éterniser dans un infini immuable, cet Être sans catégories, sans modes, sans aucun rapport avec le temps et l'espace, par conséquent insaisissable, dont les premières spéculations des théologues firent une sorte de Destin, quelque chose de creux et d'illimité, un simple argument provisionnel pour des besoins d'induction, un rien, en un mot, qui n'eut, chez les Anciens, ni autels ni sacrifices et qui n'en a conquis plus tard qu'en s'alliant à son propre Satan. Mais ce panthéisme n'a rien de commun avec les doctrines matérialistes de même nom des époques philosophiques plus récentes. Panthée est une masse vivante, qui ne se détruit point en se fractionnant, mais qui se fractionne pour s'affirmer subjectivement et dont les parties, à mesure que la synthèse s'étendra davantage, se relieront de plus en plus entre elles et finiront par se fondre en une grande unité morale consciente, dans laquelle toute la nature se reconnaîtra solidaire. C'est là que sera le vrai monothéisme, celui auquel tendait et devait aboutir, s'il n'eût été détourné de sa voie par une propagande étrangère, le pur hellénisme, à la fois si vraiment religieux et si philosophique.

Ici, je ferai une digression, qui, en s'écartant un peu de l'objet immédiat de ce chapitre, doit, néanmoins, compléter la démonstration du dernier fait que je viens d'énoncer.

Nous avons établi, dans le chapitre précédent, que l'unité

divine n'était, pour Jehovah, qu'une unité purement extérieure, sans aucune cohésion au fond. Quoique en possession d'une transcendance spirituelle, notamment dans les derniers prophètes du temps des rois et depuis le retour de la captivité de Babylone, le Dieu des Juifs, pour si grand, si énormément démesuré que l'ait imaginé la foi, n'en est pas moins une individualité passionnelle, par conséquent exclusive de tout ce qui n'est pas lui, et il ne s'est point élevé jusqu'aux hauteurs intellectuelles où se forme la synthèse et où réside l'unité vraie. De ce que les Juifs, selon une remarque de Tacite[1], croyaient à la spiritualité et à l'unité de Dieu, il ne s'ensuit pas qu'ils l'entendissent comme auraient pu le faire les Grecs et les Romains de leur Jupiter, en l'élevant à sa plus haute puissance. Quand Strabon[2] loue Moïse d'avoir dépouillé le Divin de toute forme sensible, il le loue avec motif; mais, lorsqu'il dit que, en effet, Dieu étant la nature des choses, il ne saurait y avoir lieu de le représenter sous une des formes quelconques que nous avons sous les yeux, il ne fait que prêter ses propres idées au législateur hébreu : rien de plus étranger à la nature que l'archigète surnaturel du peuple juif. Strabon a été trompé par la ressemblance extérieure qu'ont entre eux le Dieu spirituel de ce peuple et le Dieu intellectuel de l'École stoïcienne, à laquelle appartenait le grand géographe. Et Josèphe, à son tour, en disant que les plus sages et les plus savants des Grecs, Pythagore, Anaxagore, Platon et les philosophes du Portique ont eu du principe éternel la même opinion que Moïse, montre qu'il a subi l'illusion en sens inverse. Le dieu hébreu n'a de commun avec le dieu des Stoïciens que la physionomie; au fond, ce sont deux conceptions parfaitement distinctes.

1. *Judæi mente solâ unumque numen intelligunt, summum illud et æternum, neque mutabile neque interiturum.* Taciti Histor., V, c. V.
2. Liv. XVI.

L'un procède des sens, l'autre de la raison pure. Le premier manifeste sa puissance en frappant sur les nerfs ; le second se révèle en rayonnant devant l'intelligence. Jehovah répond à un degré de développement moral beaucoup moins avancé que le Zeus de Cléanthe ; il représente un état de l'esprit dans lequel il n'y avait pas encore de catégories psychologiques déterminées, la pensée proprement dite ne s'étant pas dégagée de la sensibilité.

Nous connaissons le Dieu des Juifs : comparons-le à celui du Portique, en prenant pour autorité ce Cléanthe, que Josèphe, évidemment séduit par le charme de certaines analogies extérieures de doctrines, a nommé seul avec Socrate « parmi les grands hommes qui ont excellé dans les arts et dans les sciences. » Il fut le disciple bien-aimé du maître, son apôtre et son premier successeur ; personne, mieux que lui, ne doit donc représenter l'école.

Cléanthe salue d'abord en Jupiter le *prince de la nature, celui qui gouverne toutes choses selon la loi*[1]. Dès ce début, nous sommes loin de la grâce et des autres moyens de gouvernement mis en œuvre pour des fins de bon plaisir. Ce sont les lois de la nature qui révèlent Jupiter ; ce sont elles qui imposent son culte, et c'est justice qu'on l'honore[2]. Si le monde lui obéit et s'il préside à l'ordre qui y règne, ce n'est point par la force, comme le Jehovah Elohim ou Dieu des Forts de la Bible, mais par la persuasion[3]. Son empire est celui de la raison ; il ne s'impose point, il est consenti : ὅδε κόσμος... ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται. Les cieux disent bien la gloire de Jehovah : *Cœli enarrant gloriam Dei*[4]. Mais ils disent beaucoup plus sa gloire extérieure que toute autre chose, et J.-B. Rousseau n'a

1. Ἀ... φύσεως ἀρχηγὲ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν.
2. . . . Σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
3. Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν πείθεται.
4. Ps. XVIII de la Vulgate et XIX du texte hébreu.

qu'imparfaitement compris le texte saint, quand il a traduit :

> Les Cieux *instruisent* la terre
> A révérer son auteur ;
> Tout ce que leur globe enserre
> Célèbre un Dieu créateur.

Ce que les cieux étalent aux regards, ce n'est pas, en effet, un enseignement qui s'adresse à l'esprit, et s'ils persuadent de quelque chose, c'est uniquement de la force, de la puissance et de la grandeur du roi qui en est le souverain maître : l'ordre et la loi ne sont, en eux-mêmes, pour rien dans cette persuasion. La suite du psaume, un hymne dans le genre de ceux du Rig-Veda, montre, du reste, que loin de s'agir ici d'un principe intellectuel, comme pour le Zeus du Portique, c'est à peine s'il s'agit du roi absolu spirituel de la période prophétique : « Il a établi sa tente dans le soleil, ajoute le Psalmiste, et il en sort comme un époux de la chambre nuptiale. Il est fier, le puissant, de parcourir la carrière. Il part d'une extrémité du Ciel et arrive jusqu'à l'autre extrémité, et rien ne demeure caché devant sa splendeur. « Il y a là évidemment une réminiscence des cultes sidéraux, un souvenir du Soleil-roi, Baal-Samson, ou Hercule chananéen, de sorte que la gloire dont il est question au premier verset du psaume ne saurait être que celle dont l'étymologie, tant en hébreu qu'en français, détermine le sens : le latin *gloria* se rattache par ses deux premières radicales à une nombreuse famille de mots, qui ont tous à leur base une idée de *poli* et d'*éclatant*, et l'expression hébraïque *khebod*, qui est celle du texte, signifie proprement l'éclat d'un foyer de lumière. La gloire de Dieu, *khebod-El*, a donc été, à l'origine, le rayonnement de l'astre du jour, et ce n'est que plus tard que ce mot de gloire, s'élevant à des applications d'un ordre supérieur, après avoir été le nimbe qui encadre la face des dieux, des héros et des souverains, s'entendit d'une manière plus transcendante. De quelque façon qu'on le prenne, il n'en

reste pas moins certain que, dans la circonstance présente, les cieux ne sont pas un enseignement pour l'esprit de l'homme, et bien que, en une foule d'autres endroits, le soleil, la lune, les étoiles soient l'œuvre des mains divines, ils ne s'imposent qu'aux sens et ne parlent qu'à l'imagination : c'est le Dieu fort qu'ils publient. Il n'a jamais été, du reste, dans la pensée du Psalmiste, non plus que dans celle d'aucun des autres écrivains sacrés, de mettre Dieu en question à la manière philosophique, pour le déduire ensuite du spectacle de l'univers, subordonnant ainsi la foi à la raison : le doute, quand il se produit dans la Bible, n'est point une réaction de l'esprit aspirant à la connaissance de son objet, mais le soulèvement d'un cœur désabusé de la Providence, par conséquent une impiété, comme dans le livre de l'Ecclésiaste. Il ne pouvait, d'ailleurs, en être autrement dans la période toute sentimentale à laquelle appartiennent les saintes Ecritures. Sans être insensible à l'éclat des choses, le stoïcisme, au contraire, plus haut de quelques degrés que le sensualisme mystique, ne trouve de prise pour la raison dans l'ensemble extérieur qu'autant qu'il y découvre une loi d'harmonie.

Jehovah-Elohim crée par sa parole, en six jours ou à six reprises, dans le moment qu'il lui plaît, selon l'expression de Josèphe, [1] le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment, et puis il éloigne de lui son œuvre, qui se corrompt et qu'il est fâché d'avoir produite. Le Zeus du Portique, lui, n'est pas un de ces créateurs à la façon humaine : la création périodique, telle que l'enseigne la Bible, n'ayant point paru au stoïcisme résulter de l'enchaînement nécessaire des causes [2] ni, par conséquent, se

1. *Contra Appion.*, c. VIII.

2. *Nexus naturalium causarum, certus imminentium ordo.* Nous ne connaissons guère, dans l'antiquité, que les stoïciens, à qui Tacite (*Annales*, VI, 22) ait pu faire allusion dans le chapitre et le livre auxquels nous renvoyons ici.

justifier à la raison, il n'a pu philosophiquement l'attribuer de la sorte au Principe éternel. Les géologues qui ont lu dans les révolutions successives du Globe l'ordre des six jours ou périodes se sont laissé aveugler par des préventions ou ont peut-être voulu faire leur cour aux puissances du moment ; la science libre ne connaît pas ces superpositions arbitraires de créations distinctes et sans lien rationnel entre elles, entassées les unes sur les autres comme les sept étages de la Tour de Babylone, dont le symbole, du reste, est le même que celui des sept jours génésiaques. Dans l'hymne du philosophe, rien, sur la terre, au ciel et dans la mer, ne se fait sans le secours de Zeus, [1] mais il est créateur en ce sens qu'il détermine dans chaque être la raison de ce qu'il est et que sans lui rien n'a de vie. [2] Il demeure lié à toutes les manifestations grandes et petites, [3] et il n'est le maître de la nature que parce qu'il la pénètre de son souffle puissant. La matière n'ayant de vérité que par son arrangement, le régulateur de l'ordre qui s'y développe en est bien le créateur dans le sens le plus noble : c'est lui qui ordonne toutes choses, rend droit ce qui est tors et favorable ce qui est contraire. [4] Il a harmonisé le bon avec le mauvais, de manière à produire dans tout être l'unité de raison, et si l'homme est méchant, s'il est laid et malheureux, c'est parce qu'il a violé sa propre loi : [5] la souffrance, le mal est l'œuvre de l'ignorance ou de la folie humaine.

---

1. Οὐδὲ τι γίγνεται ἐργὸν ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε καθ' ἀνθέριον θεῖον πόλον, οὔτε ἐνὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.

2. . . . σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον ὅς διὰ πάντων.
Φοιτᾷ.

3. . . . μιγνύμενος μεγάλων μιροῖσι φάεσσιν.

4. Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
Καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστὶν.

5. Ὧδε γὰρ εἷς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσω
Ὥσθ ἕνα γίγνεσθαι πάντῶν λόγον αἰὲν ἐόντα,

Un dernier trait de cet adorable Jupiter : il est le Père ! C'est pourquoi le pieux philosophe se confie à sa sollicitude, et, dans un élan de charité largement humanitaire, il s'écrie : « O toi, qui es plein de grâces, Père, tire les hommes de leur ignorance misérable, dissipe les ténèbres de leur esprit, donne-leur d'atteindre à la sagesse, comme celle avec laquelle tu gouvernes selon le droit toutes choses [1] ! »

Le Christianisme n'a rien de plus élevé, rien de plus religieux à opposer à cette prière : son *Pater noster* n'est certainement pas plus beau. Nous sommes, aux yeux du poëte, les enfants solidaires du même parent ; non pas des enfants adoptifs, sortis de terre ou tirés du néant par sa parole, mais de vrais enfants de sa lignée, rattachés à lui et à sa divine nature par tous les liens du sang, issus de sa cuisse et remontant, pour notre généalogie, jusqu'à son éternité : ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμεν.

Quelque incomplète que soit peut-être encore cette idée de Dieu, eu égard à la situation présente de l'entendement humain, l'antiquité n'en offre nulle part une plus noble, plus pure, plus savante que celle-là. On ne peut que se prosterner devant elle, comme Gœthe se prosternait, dit-on, devant l'image de Jupiter Olympien, qui la contient en puissance : on serait presque tenté de croire qu'elle n'est, en effet, qu'un épanouissement de la tradition hellénique. Si la Grèce, au temps de Cléanthe, avait eu toute son hégémonie, comme au beau siècle de Périclès ; si les conquêtes d'Alexandre n'eussent détendu l'originalité de son génie

---

Σὸν φεύγοντες ἐῶσιν, ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἰσι,
Δύσμοροι, οἵτ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες,
Οὔτ' ἐσορῶσι Θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
Ὧ κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βιὸν ἐσθλὸν ἔχοιεν.

1 Ἀνθρώπους εἴρυσσαι ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἧν σὺ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἀπὸ, δος δε κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μετὰ πάντα κυβερνᾷς.

propre et fait affluer chez elle une foule d'éléments étrangers, qui la dévoyèrent sensiblement, je ne doute pas que, après avoir reconnu dans le Zeus d'Olympie, comme elle le fit avec tant d'éclat, l'image extérieure de son idéal divin, elle n'eût salué dans celui du Portique la savante formule de sa pensée religieuse. En se jetant plus tard aux pieds du Dieu de la Bible, elle se laissa séduire par cette fausse ressemblance dont nous avons parlé plus haut et qui avait imposé à Strabon comme à Josèphe.

De toutes les écoles philosophiques grecques, l'école stoïcienne est celle qui a le mieux entrevu ce qu'il y a au fond des mythes du polythéisme et dont les doctrines reproduisent le plus fidèlement la tradition religieuse. Or, voici, d'après un éclectique, Plutarque, en quoi se résumait l'enseignement de cette école, où Cléanthe a pris l'idée de son incomparable Jupiter :

« Les Stoïciens reconnaissent un Dieu, mais en relation intime avec les choses. C'est comme un feu doué d'art, procédant par ordre au façonnement du monde et qui renferme en lui-même tous les principes de vie d'où toutes choses sortent fatalement et se développent. C'est comme un souffle qui pénètre toute la nature, changeant tour à tour d'appellations suivant les modifications subies par la matière dans laquelle il passe. Dieu, disent-ils encore, c'est le monde, ce sont les astres, c'est la terre, c'est l'intelligence suprême qui réside au ciel. [1] »

Ailleurs, Plutarque dit encore :

« Les Stoïciens définissent l'essence de la Divinité comme il suit : un souffle intelligent et igné, qui n'a pas de forme, mais qui les subit toutes et s'assimile à tout. [2] »

---

1. *Œuvres morales*, *Des Opin. des Philosophes*, l. I, c. VII, 17.
2. Id. id. id., l. I. c. VI, 1. — Cf. Virgile, *Énéide*, VI, 724 :
Principio cœlum ac terras, camposque liquentes
Lucentemque globum lunæ, titaniaque astra,

Que peuvent donc être les dieux du Paganisme, dans ces données traditionnelles? Des parvenus: *selecti dii*. Qu'est-ce que Dieu, le Dieu catégorisé qui les synthétise, comme, par exemple, ce Jupiter développé et éternellement progressif de Cléanthe? Le premier d'entre nous tous, *primus inter pares;* un vrai père de famille, dont nous sommes les rejetons naturels, *Jovis incrementa*, appelés à collaborer avec lui à l'œuvre infinie du monde ; un chef de file, un maître-ès-arts, qui nous donne l'exemple de toutes les vertus actives et qui, bien mieux que Jehovah, eût pu dire : « Soyez saints comme je suis saint. » Ce n'est point, en effet, le Dieu surnaturel des Juifs qu'il soit possible de proposer pour modèle à l'humaine nature. Encore un pas de plus, et si le temps leur eût été laissé de tirer les dernières conséquences de leur tradition, les Grecs auraient ajouté : Notre Jupiter, c'est la divine Unité, dans laquelle se résolvent tous nos dieux et qui sollicite toute créature de bonne volonté. Mais c'est aussi notre idéal messianique, celui qui, par ses travaux, a conquis sa personne d'abord, puis la divinité, et qui nous a ouvert une voie dans laquelle il faut le suivre, si nous voulons vivre de la vie éternelle, qui est la sienne. Ce qu'il est, il ne l'est point sans raison, par un principe de hasard. Suprême parvenu, ne devant qu'à ses efforts tout ce qu'il peut être encore, il n'a point à redouter les protestations de notre conscience contre l'injustice d'une béatitude inexplicable. Ce qu'est notre Dieu, il est juste qu'il le soit, et en le reconnaissant comme nous le faisons, sans contrainte, par le seul effet de l'évidence, nous lui rendons un culte rationnel et juste, le culte qui lui est réellement dû.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitæque volantum,
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
Igneus est ollis vigor, et cœlestis origo
Seminibus.....

Quant au Dieu infini, sans borne ni mesure, sans catégories et sans aucun rapport ni avec le temps et l'espace ni avec nos moyens d'observation et d'analyse, insaisissable, par conséquent, pour la pensée de l'homme, ainsi que nous nous exprimions plus haut, les Grecs ne le connurent jamais ou, du moins, il ne fut jamais populaire chez eux.

En disant aux Athéniens qu'il venait leur annoncer un Dieu inconnu, « Celui qui a créé le monde et tout ce qui est dans le monde[1], » saint Paul ne croyait peut-être pas parler aussi exactement qu'il le faisait en réalité. Le Créateur, qui a produit de rien toutes choses, est une idée étrangère, qui, jusqu'à la prédication de l'Apôtre, n'était encore venue à l'esprit d'aucun Grec : il n'y avait pas d'éléments à prémisses pour une conclusion de ce genre dans la tradition hellénique. Je doute que le Christianisme eût été si facilement accepté du monde gréco-romain, païen comme il l'était toujours, quelque étendue que l'on suppose la diversion opérée par les transcendances de l'École platonicienne, si la nouvelle religion n'avait eu à mettre à la place des dieux que l'unité contradictoire d'un absolu creux et vide. Ce fut la classification de la Trinité qui fit la fortune des nouveaux dogmes en tirant Dieu de cet absolu inabordable. Encore, dans cette Trinité, est-ce le Fils qui a fait passer le Père et le Saint-Esprit, l'un et l'autre, du reste, assez délaissés dans le culte, de sorte que, à proprement parler, le christianisme, en dehors de la spéculation théologique, n'est que la religion de l'Homme-Dieu. Aussi, est-ce avec raison que, au sacrifice de la Messe, qui résume toute la religion chrétienne, le prêtre et les fidèles réservent leur adoration pour le Dieu incarné et que les genoux ne fléchissent qu'à ces paroles : Et HOMO FACTUS EST !

L'objet de cette étude n'étant pas de poursuivre dans

1. *Acta Apost.*, XVI, 23 et 24.

les différentes fractions de l'humanité le déploiement sous forme de polythéisme du *complexus* divin originel, nous pourrions nous borner aux traits généraux que nous venons d'esquisser. Il n'y a pas, d'ailleurs, dans aucune mythologie, d'exemple d'une autre gradation que celle que nous avons indiquée et qui nous semble bien être la seule naturelle. Cependant, comme des hommes de beaucoup de science, dignes, par conséquent, de considération, quoique liés peut-être, à leur insu, par le milieu dans lequel ils ont écrit ou parlé, ont cru pouvoir s'autoriser des textes védiques pour affirmer le monothéisme des Aryas primitifs, nous devons une attention à leurs arguments.

« Chacun des dieux du Véda, dit M. Max Müller, est conçu comme suprême ou, du moins, comme n'étant inférieur à aucun autre dieu, dans le moment où il est loué ou invoqué par le poëte ; et le sentiment que les diverses divinités ne sont que des noms, des conceptions différentes de cet Être incompréhensible qu'aucune pensée ne peut atteindre, aucune langue exprimer, n'est pas encore tout à fait éteint dans l'âme de quelques-uns des plus sages Rischis[1]. »

Telle est l'assertion. Voici maintenant de quelle manière elle est étayée dans un autre ouvrage du même auteur :

« Sans contredit, s'il faut employer des termes techniques, la religion du Véda est le polythéisme, non le monothéisme. Les dieux y sont invoqués sous des noms différents, les uns clairs et intelligibles, tels que Agni « le feu », Sûrya « le soleil », Uschas « l'aurore », Maruts « les vents d'orage », Prithivi « la terre », Ap « les eaux », Nadi « les rivières », tandis que d'autres, comme Varouna, Mithra, Indra, sont devenus des noms propres, dont nous ne voyons plus qu'obscurément l'application originelle aux grands spectacles de la nature, le ciel, le soleil, le jour.

1. *Lectures on Language*, II ser., 412.

Mais toutes les fois qu'un de ces dieux individuels est invoqué, il n'est pas conçu comme limité en puissance par d'autres dieux ni comme supérieur ou inférieur en dignité à aucun d'eux. Dans l'esprit du suppliant, chaque dieu vaut tous les dieux. Au moment de sa prière, le fidèle sent dans son cœur que le dieu à qui il s'adresse est une divinité réelle, suprême et absolue, et il n'a nulle idée de ces limitations qu'une pluralité de dieux nous semble devoir nécessairement imposer à chaque divinité particulière. Tous les autres dieux disparaissent pour l'instant aux yeux du poëte, et celui-là seul qui doit combler leurs vœux apparaît en une éclatante lumière dans l'esprit des adorateurs... Il serait facile de trouver, dans les nombreux hymnes du Veda, des passages où presque chaque divinité importante est représentée comme suprême et absolue[1]. »

M. Max Müller cite ensuite des versets d'hymne, où perce, dit-il, le sentiment intime que tous les dieux ne sont que des noms différents d'une seule et même divinité. Un poëte, par exemple, s'exprime ainsi : « On l'appelle Indra, Mithra, Varouna, Agni ; puis il est le céleste Garutmat aux belles ailes. Ce qui est un, les sages le nomment de diverses manières ; ils l'appellent Agni, Gama, Mâtariçvan[2]. » Et ailleurs on lit encore : « Quoique celui qui porte les belles ailes soit un, les sages poëtes le rendent multiple par les noms[3]. »

On a déjà fait la remarque, pour la plupart des mythologies, que beaucoup de dieux ne sont en fin de compte que des variantes dénominatives de la même idée : *numina nomina*. Pour un esprit tant soit peu ouvert, il y avait déjà là un fait de nature à faciliter singulièrement les généralisations. Il est, du reste, incontestable que, pour quelques-uns des rischis, comme pour quelques-uns des

1. *Essais sur l'Histoire des Religions*, I, *Les Védas*.
2. Rv., I, 164, 46.
3. Rv., X, 114, 5.

sages de l'ancienne Grèce, Thalès, Démocrite, Pythagore, Xénophanes, l'unité divine fut quelque chose de pressenti on reconnaît dans la manière dont ils semblent avoir envisagé la création un commencement de synthèse. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'ils ne sont arrivés à cette vue supérieure que par le groupement d'un ensemble de phénomènes qui leur ont paru se lier en une sorte de solidarité. Tout montre, en effet, que leur unité divine est une synthèse ébauchée de forces ou même de lois naturelles, puisque c'est la généralisation de faits observés et d'énergies constatées, comme le feu ou Agni, le soleil ou Sourya, les eaux ou Ap, l'éther ou Indra, le jour ou Dyaus, le ciel ou Varouna, etc. En fondant les nuances d'idées contenues dans ces diverses dénominations, pour leur faire produire, sous la forme de telle d'entre elle, une sorte de généralité définie, les richis, auxquels fait allusion M. Max Müller, n'ont fait que suivre le procédé naturel qui ressort de ce qui a été exposé jusqu'ici. Si cette ébauche de synthèse est du monothéisme, on doit reconnaître qu'elle est postérieure à la conception primitive du Tout indivis et à la spécification de ce même Tout par l'analyse et le polythéisme. En conséquence, loin de justifier l'hypothèse d'une révélation originelle ou d'une intuition *à priori* de Dieu, comme le pense M. Max Müller[1], ces prétendus retours à l'unité, dans les conditions que l'on dit, sont plutôt une confirmation de la thèse contraire.

L'auteur de la *Mythologie des nations aryennes*, M. George Cox, n'est pas plus heureux, de son côté, dans le choix des faits qu'il cite à l'appui de la même hypothèse d'intuition *à priori* de Dieu. Ce savant est d'avis que l'hymne suivant à Varouna, dont il fait avec raison, du reste, le dieu le plus ancien du panthéon védique, ne peut émaner que d'une conviction monothéisme :

1. Chips., III, 358.

« Ne permets pas, ô Varouna, que j'entre dans la maison d'argile : aie pitié de moi, ô tout-puissant, aie pitié de moi !

« Si je vais tremblant comme un nuage poussé par le vent, aie pitié de moi, ô tout-puissant, aie pitié de moi !

« C'est par manque de force, ô Dieu fort et brillant, que je me suis égaré dans ma voie : aie pitié de moi, ô tout-puissant, aie pitié de moi !

« La soif est venue sur l'adorateur, quoiqu'il fût au milieu des eaux : aie pitié de moi, ô tout-puissant, aie pitié de moi !

« Toutes les fois que nous autres hommes, ô Varouna, nous commettons une offense devant l'armée céleste, toutes les fois que nous violons la loi par négligence, aie pitié de nous, ô tout-puissant, aie pitié de nous ! »

Cet hymne est incontestablement tout aussi pénétré d'esprit religieux que le fameux psaume 50: *Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam.* Mais parce qu'il y a ou paraît y avoir dans cet aveu de dépendance de l'adorateur vis-à-vis du Divin un sentiment de vraie religion, il ne faudrait pas en conclure tout de suite que le rischi a eu réellement en vue la solidarité qui relie toutes choses dans l'unité de ce même Divin. Il n'est jamais venu à l'idée de personne de rien inférer de semblable de la prière du nègre à son fétiche, auquel il prête pourtant, lui aussi, la toute-puissance, dont il espère tout et qu'il invoque dans tous ses besoins, lui demandant même pardon des offenses qu'il croit avoir commises envers lui. Certes l'objet du culte, dans l'hymne védique précité, est autrement noble que celui du fétichiste ; mais la religion, dans le sens rigoureux du mot, n'est pas tellement liée par son objet, qu'elle ne puisse s'élever au-dessus de lui. Dans son intéressant *Voyage au pays des Nègres*, M. Anne Raffenel raconte ce qui suit :

« La seule pratique religieuse que j'aie vue aux Bam-

baras est une prière adressée simultanément à Dieu et aux mânes de leurs ancêtres. Je me souviens d'avoir surpris Niany (un vieux nègre) remplissant ce devoir de dévotion. Je ne pus rien voir; car le bonhomme se cachait de moi, mais M. Panet (un compagnon de voyage), qui l'intimidait moins, fut plus heureux. Le vieillard était à genoux à la porte de l'enceinte extérieure (de la case); il avait la tête découverte, tenait d'une main une poule, de l'autre un couteau, et disait à haute voix : « Mon père et ma mère « accomplissaient un sacrifice pareil à celui que je vais « t'offrir aujourd'hui, ô mon Dieu ! Toujours tu as exaucé « leurs prières, et depuis que le sable couvre leurs os, « j'ai pu moi-même me convaincre que tu avais conservé « au fils la bienveillance que tu accordais au père en récom- « pense de ses sacrifices et de ses prières. Puisse-t-il en « être de même aujourd'hui, ô mon Dieu ! » Un autre jour je vis encore Niany se préparer à quelque pratique semblable, et j'envoyai un homme pour me rendre compte de ce qui se passerait. Niany alla au même endroit avec une calebasse de mil cuit. Il se découvrit encore, s'agenouilla de même et dit cette prière : « Je te recommande, ô mon « Dieu, mon fils aîné, absent pour nos besoins à tous. « Accompagne-le dans son voyage et accorde-lui la grâce « d'obtenir ce qu'il est allé chercher. Éloigne de lui les « méchants et préserve-le de tout malheur, afin qu'il « puisse franchir de nouveau cette porte par où il est sorti « et devant laquelle je suis agenouillé. Je t'implore, ô mon « Dieu ! pour que tu le rendes à mon amour et à celui de « sa mère, de ses frères et de ses sœurs. » Un soir, ajoute M. Raffenel, je vis le même vieillard sortir de sa poche un objet enveloppé d'un chiffon sale et tout souillé de sang coagulé. Il se plaça à la porte de sa case, se découvrit, s'agenouilla exactement comme il l'avait fait en s'adressant à Dieu et aux mânes de son père, et prosterné devant son bouri (fétiche), récita une longue prière. J'avais

envoyé des hommes rôder autour de lui afin de saisir les paroles qu'il prononcerait, mais il parlait si bas, qu'on ne put les distinguer. Il prit ensuite du mil préparé dans du lait et le fit couler devant le fétiche. »

M. Raffenel pense que la prière du nègre à son bouri fut, dans cette dernière circonstance, exactement du genre de celle qu'il avait adressée au Dieu musulman. Il est certain que l'offrande fut la même : un peu de mil préparé avec du lait. Le sang coagulé dont le fétiche était tout souillé indique, du reste, qu'à lui aussi devait être offert souvent quelque sacrifice de poule ou d'autre animal. Dans l'esprit du vieux Bambara, Allah et le fétiche étaient de même condition, ce qui confirme la distinction que nous avons cru pouvoir établir entre la religion et son objet, quoique nous soyons loin de nier l'influence de l'un sur l'autre et bien moins encore la nécessité d'épurer la religion par la constante recherche de ce qui est véritablement.

Les auteurs qui ont cru à un monothéisme originel chez les Aryas ont étayé leur hypothèse sur un fait encore à prouver, celui de l'existence de la notion du péché dans l'esprit des populations primitives. Ce fait, suivant eux, serait suffisamment établi par l'hymne à Varouna cité plus haut et par quelques autres en petit nombre, dans lesquels, en effet, le rischi demande pardon des offenses commises et des violations de la loi. Il est certain que la conscience du péché considéré comme violation de la loi divine des mondes, non plus seulement comme violation d'une simple loi positive ou préjugée par imagination, serait un très fort argument à invoquer à l'appui de la thèse ; mais rien n'autorise à penser qu'elle soit, dans les hymnes où elle se révèle, quelque chose d'originel ni même qui puisse être entendu dans un sens aussi large. M. Haug a déjà fait la remarque fort juste que les hymnes « exprimant l'aveu de péchés commis » appartiennent à une époque relativement

récente, [1] et le savant éditeur du Rig-Véda, M. Max Muller, en posant que des chapitres, des livres même tout entiers du Recueil sont évidemment, par la pensée et le langage, d'une période secondaire, [2] ne peut lui-même faire allusion qu'aux hymnes dont il vient d'être question. Du reste, pour retrouver la pensée religieuse des premiers Aryas, c'est dans la comparaison des mythologies congénères, en Grèce, en Italie, chez les Celtes, les Germains, les Slaves et les autres fractions de la même famille, qu'il la faut chercher, ce qui nous reporte à une époque où, le langage védique ayant une forme plus générale encore que celle des hymnes actuels, ceux-ci n'existaient point ou n'étaient qu'à l'état d'ébauche. Or, nulle part, dans les mythologies de la famille aryenne, l'idée d'une loi divine des mondes, dont le péché serait tenu pour une violation, ne se trahit par rien. Il faut descendre jusqu'à la période philosophique, en Grèce, à une époque de deux ou trois siècles à peine plus rapprochée de nous que celle où paraissent avoir été composés les hymnes les plus récents du Rig Véda, ceux, par conséquent, où est exprimé l' « aveu de péchés commis, » pour constater l'idée d'une loi morale religieuse. Jusque-là il semble que la pratique de la plupart des sociétés d'origine aryaque, notamment des sociétés grecques, ait instinctivement tenu le juste pour quelque chose de même catégorie que le beau ou le vrai, auquel on adhère spontanément, par cette loi de nature que Pline appelle la raison harmonique du monde : *Harmonica ratio quæ cogit naturam sibi ipsam congruere.* [3]

Au risque de paraître m'éloigner un peu de mon sujet, je tiens à insister sur cette dernière observation. Je citerai donc un exemple qui, tout en montrant que les hommes

---

1. Trad. de l'Aitareya Brahmana du Rigveda.
2. *Essais d'histoire religieuse.*
3. Cité plus haut.

peuvent valoir mieux que leurs dieux, prouve en même temps l'indépendance du principe naturel de morale.

Un satrape perse du nom de Pactyas s'était soulevé en Lydie contre Cyrus. Celui-ci envoya, pour le combattre, une armée sous les ordres d'un général nommé Mazarès. Pactyas, trop faible pour résister aux troupes du roi, prit la fuite et alla se réfugier à Cumes. Mazarès dépêcha des messagers dans cette ville, pour exiger que le rebelle lui fût livré ; mais les Cuméens, avant de prendre un parti à cet égard, demandèrent à en référer à la divinité des Branchides, dont l'oracle, sur le territoire de Milet, était très couru des Ioniens et des Eoliens. Ils envoyèrent donc aux Branchides, pour savoir du dieu ce qu'ils devaient faire de Pactyas. L'oracle répondit qu'il fallait le livrer aux Perses. Les Cuméens, que cette réponse ne satisfit point, supposèrent d'abord que ceux qui avaient été consulter le dieu pouvaient avoir mal rapporté ses paroles et, sur l'avis d'Aristodique, un des citoyens les plus considérés, on envoya une seconde ambassade, à la tête de laquelle se trouvait Aristodique lui-même. Celui-ci, une fois les nouveaux messagers arrivés aux Branchides, posa ainsi, au nom de Cumes, la question à l'oracle : « O roi ! le Lydien « Pactyas est venu chez nous en suppliant, fuyant une « mort violente, que les Perses lui eussent fait subir. Or, « ceux-ci le réclament, exigeant des Cuméens qu'ils le « leur livrent. Quoique nous redoutions la puissance des « Perses, nous ne voudrions pas livrer un suppliant avant « de savoir de toi ce que nous avons à faire. » A cette nouvelle question l'oracle répondit, comme la première fois, qu'il fallait livrer Pactyas. Sur ce commandement étrange, contre lequel protesta sa conscience d'honnête homme, Aristodique se mit à faire le tour du temple, en dénichant les petits des passereaux et de tous les autres oiseaux qui s'y trouvaient. Une voix, sortant alors du sanctuaire, lui cria : « O le plus impie des hommes !

« qu'oses-tu faire ? Tu chasses les hôtes de mon temple ! » Mais Aristodique reprit sans hésiter : « O roi ! puisque tu « prends tant d'intérêt à tes hôtes, devais-tu ordonner « aux Cuméens de livrer le leur ? » De retour à Cumes, l'ambassade rendit compte de sa mission, et les Cuméens, persistant dans leur résolution de ne point livrer Pactyas, le firent partir pour Mytilène, où ils allèrent même le reprendre ensuite, à la nouvelle du danger qu'il y courait, pour le transporter de là à Chios, dont les habitants furent moins généreux [1].

Cet exemple, si simple et pourtant si fécond en enseignements, est une preuve éclatante de l'indépendance naturelle de la conscience, ainsi que je m'exprimais plus haut, et montre en même temps que, pour cette même conscience, j'entends la conscience libre, la seule qui en soit une et qui implique une responsabilité morale, la loi n'a réellement d'empire que si elle en est l'expression, un reflet, par conséquent, de la pensée humaine. En rapprochant la noble protestation des Cuméens de ce que l'on appelle l'obéissance d'Abraham [2], toujours loué dans les églises pour un acte dont aucun chrétien de notre race ne voudrait certainement charger sa conscience, dussent tous les miracles imaginables conspirer contre sa raison pour essayer de la convaincre du commandement divin ; en la rapprochant encore de la malédiction que s'attira Saül, pour être resté fidèle à la parole donnée par lui au malheureux Agag [3], on a une éclatante illustration de la différence qui sépare la race de Prométhée, le ravisseur du feu céleste, de celle dont le Dieu n'avait de loi que sa volonté et qui a pu dire, sans soulever aucune réclamation : « C'est

1. Hérodote, I, 154 et suiv.
2. Genèse, XXII.
3. Samuel, XV.

« moi qui produis le bien et qui crée le mal ; je suis le « maître, qui ai tout fait. [1] »

Si la Grèce, ajouterai-je ici en manière de corollaire, s'est élevée à peu près seule, entre tous les peuples de l'antiquité, à la vraie notion de la morale, et a pu trouver la voie véritable de l'homme personnel, c'est parce qu'elle n'a pas eu de saintes Écritures, non plus que de sacerdoce d'État, ni de théologie dogmatique, ni de docteurs officiels, et qu'elle est restée libre en face du Divin infini, l'interrogeant et discutant ses oracles, sans s'inquiéter de la voix du Ciel qui eût pu lui dire, comme Jehovah aux Israélites : « Gardez-vous d'approcher de la montagne, car quicon- « que dépassera les limites marquées, dans le désir de « voir le Seigneur, sera puni de mort [2]. » De cette liberté, mère et nourricière de vertu, sont nés l'art, la philosophie, la science, la morale, l'histoire. Ces grandes données de la vie consciente des peuples portent trop le caractère de l'initiative personnelle, pour qu'on ne soit pas surpris de n'en voir aucune trace marquée là où la liberté et, par conséquent, la personne demeurent étouffées sous l'écrasement des formules autoritaires. Et c'est ce qui explique comment l'art vrai, celui qui a sa base dans la nature, dont il respecte les lois, tout en les idéalisant et les élevant à ce haut degré d'harmonie qui constitue le beau, ne date chez nous que du jour où la conscience individuelle commença à se dégager dans la masse du Catholicon. Quelque imposantes que soient, en effet, nos cathédrales gothiques, il n'en est pas moins vrai que le moyen âge, qui n'a pas su la véritable essence des choses, parce qu'il ne l'a point analysée, et qui n'a pas compris la personnalité libre de l'esprit humain, est resté au-dessous de l'antiquité grecque dans sa plastique et dans la synthèse de son architecture. Ce ne sont que griffons,

1. Isaïe, XLV, 7.
2. *Exode*, XX, à partir du v. 12.

chimères, monstres ailés, gargouilles grimaçantes, figures contournées, la plupart laides ou grotesques, sans vie ou uniformément animées, par conséquent sans personnalité. Partout ignorance du vrai rapport des choses et des parties constituantes entre elles ; partout l'horreur de la nature, l'inintelligence du beau dans l'homme comme dans toute réalité extérieure. On dirait un conte de fées, une de ces légendes merveilleuses, dont l'enfance et la vieillesse des individus et des sociétés se repaissent avec passion et qui tiennent en éveil leur curiosité, mais où le jugement esthétique a généralement peu de prise. C'est encore, quand il y a intention d'imiter quelque chose, comme un bouquet de fleurs artificielles aux nuances d'or et d'argent, cueillies au Paradis ou au Jardin des Hespérides : fleurs mortes qui n'en sont point et que l'enfant et l'agreste admirent précisément pour cela, mais auxquelles un âge plus formé et une sensibilité plus vraie préfèrent le charme infini des mille détails harmoniques vivants de la fleur naturelle. Dans l'art grec, l'ensemble est une véritable unité synthétique, un organisme, quelque chose comme un tissu cellulaire où le moindre détail a sa vie et occupe sa vraie place ; dans l'art symbolique, il n'y a pas de vie pour le détail, qui aurait pu être facilement autre qu'il n'est. Et ce que le mysticisme, la démonologie, l'effrénement des sens et de l'imagination ont produit dans ce moyen âge de notre histoire, la fantaisie du mystère l'avait déjà produit aussi en Égypte, en Asie, dans l'Amérique centrale, partout où le symbole s'était substitué à la vérité. L'architecture, comme la plastique, n'est généralement là encore qu'un enchevêtrement fantastique de toutes sortes de choses sans cohésion naturelle, assemblage d'impossibilités dont la gigantesque et sévère grandeur, l'immense travail et le vague infini s'imposent fortement à la sensation, troublent même un instant la pensée, mais qui ne résiste guère à l'analyse. En présence de ces titanomachies, on demeure

frappé de stupeur, comme si l'on avait devant soi une de ces luttes des éléments dans lesquelles tout se heurte et se combat ; mais quelque impression que nous puissions en recevoir, selon les dispositions de notre âme, il n'y a pas lieu de s'y méprendre ; ces confusions violentes n'appartiennent pas plus à l'art que les légendes mystiques elles-mêmes qui les ont inspirées. Si l'art, en effet, est créateur, il n'en admet pas moins la nature, ainsi que nous le disions plus haut. Sans la tenir pour un absolu inviolable qu'il ne puisse modifier, loin de la supprimer, il en fait son appui, y imprime le sceau de l'esprit et l'élève à la hauteur de l'idée. Aussi les *tchaïtyas* ou temples-rocs d'Élephanta, d'Ellora, de Kennery, dans l'Inde, quelque admiration qu'ils provoquent, ne sont-ils, en fin de compte, qu'un chapitre des Pouranas ; les *spéos* égyptiens, de sombres hyéroglyphes sacrés ; les colosses d'Angor-Vat, dans l'Indo-Chine, et les masses symétrisées de Palenque, d'Uxmal, de Mitla, dans le Yucatan, probablement encore des formes de mystères.

Pour résumer ce chapitre, on peut donc affirmer que, dans les données traditionnelles où l'on ne constate pas de déviation par suite de l'intervention doctorale, le Divin reste entièrement naturel. Dans notre race aryenne en particulier, ce n'est évidemment que sous l'influence d'idées étrangères qu'il a pu se laisser accaparer par une personnalité exclusive indépendante, souveraine et seule absolue, sous le nom de Seigneur et de Providence. Le Divin, dans toutes les ramifications de cette famille, est inhérent à la nature et ne réside qu'en elle ; les dieux en sont doués dans des proportions qui peuvent varier depuis celui des dieux enfants jusqu'au Divin des maîtres du tonnerre, mais il ne leur est pas exclusivement propre. Cassandre, pour avoir repoussé l'amour d'Apollon, est punie de la perte de son crédit ; personne ne l'écoute, on ne la traite plus que « comme une vagabonde, une magi-

cienne de carrefour[1] ; » mais le Divin n'en est pas moins demeuré en elle, et l'on sait par l'Agamemnon d'Eschyle de quelles terribles angoisses la vue de l'avenir torturait son âme.

De même que Cassandre, la Sibylle prophétisait par une vertu qui lui était propre ; le Divin lui était adhérent comme la chair l'est aux os. Rien de plus précis que le témoignage de Virgile à cet égard :

Bacchatur vates magnum si pectore possit
Excussisse deum.....[2]

La Sibylle était bien en certains endroits, comme à Érythrées, à Cumes, au service d'Apollon, mais elle voyait par elle-même, et le dieu n'était que son autorité extérieure. Dans les funèbres visions de son *Dies iræ*, l'Église elle-même, continuant sur un autre terrain la foi traditionnelle de la Grèce et de Rome, a rendu témoignage à l'indépendance du *vaticinium* prophétique :

Dies iræ, dies illa,
Solvet seclum in favilla,
Teste David cum Sibylla.

Ici, la Sibylle n'est plus évidemment le *medium* d'Apollon ni d'aucune autre dénomination païenne ; elle n'avait pas été non plus l'inspirée du Dieu d'Israël, comme le Roi-Prophète. C'était donc de sa poitrine même qu'elle tirait le divin.

Les pythies avaient aussi le Divin en elles, et ce qui montre bien qu'il ne leur venait pas du dieu auquel appartenait le sanctuaire, c'est que la surexcitation extatique,

---

1. Eschyle, *Agamemnon.*
2. *Enéide*, VI, 78.

provoquée par les vapeurs du gouffre que surmontait le trépied d'or, était une condition sans laquelle elles n'eussent pas prophétisé. L'oracle était exhalé de leur sein dans le paroxysme d'une frénésie rabbique, comme l'odeur qui s'échappe de la plante. Le Divin passait pour quelque chose de si intimement lié à la nature, qu'il pouvait se transmettre avec le sang : les frères Alcmæon et Amphiloque avaient hérité de la faculté prophétique d'Amphiaraos, leur père, et les Branchides se succédaient de père en fils auprès de l'oracle de Didymæon, non loin de Milet. Aux époques philosophiques il prit des formes plus abstraites ; pour une des plus grandes écoles, notamment, ce fut le Logos ou Verbe, dont il est dit au chapitre premier de l'évangile de saint Jean que c'est en nous qu'il s'est fait chair et qu'il habite : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* Je sais bien qu'on traduit ces paroles autrement que je ne le fais ici et que l'Église les entend uniquement de l'incarnation de la deuxième personne de la Trinité et de son passage sur la terre. Il est aussi fort probable que l'auteur évangélique, quelque juif hellénisé à la façon de l'historien Josèphe, n'a pas eu d'autre pensée, en s'appropriant cette idée platonicienne du Logos, que de la corriger dans le sens des données du judaïsme sur la nature de la divinité en général. Le verset 9 de ce même chapitre premier paraît du moins l'indiquer. La vraie lumière, en effet, celle dont on enseignait, dans certaines écoles rationalistes, « qu'elle éclaire tout homme venant en ce monde », il ne faut pas, d'après ce verset, la chercher ailleurs que dans le Christ Jésus : c'est lui-même qui est cette lumière. Je suis donc tout disposé à admettre que le premier chapitre de saint Jean, jusqu'au verset 15, n'est qu'une sorte de métaphrase en l'honneur exclusivement de l'Homme-Dieu ; mais cette métaphrase n'en confirme que mieux la priorité de l'acception dans le sens purement philosophique de tout le morceau, de sorte que l'on a, avec le Logos platonicien,

une simple formule transcendante de la tradition aryenne sur la nature du Divin.

Le vrai Dieu de notre race, celui que M. Max Müller incarne successivement et à tour de rôle dans chacune des grandes dénominations du Panthéon védique et dont il se fait un argument pour prouver le monothéisme primitif des Aryas ; le Dieu un, en effet, et seul véritablement un, celui qui est la source unique, non-seulement de toute vie extérieure, mais encore de toute vie morale, intelligence, sagesse, justice, amour, c'est un dieu qui, durant des siècles, est resté comme une sorte de *deus ignotus* et qui n'a d'autel que dans le cœur de l'homme ; c'est Panthée. Panthée est le Divin qui réside dans tout ce qui vit et se meut, dans les mortels comme dans les immortels. Quel est son nom dans les Védas ? Quel est-il chez les Grecs, chez les Romains, les Celtes, les Germains, les Slaves ? Le Divin n'a de nom nulle part, mais il est présent partout, vivant avec tout ce qui vit. Il est la raison des rapports et la loi de toutes les associations ; il est l'esprit qui conçoit et l'amour qui enfante ; il est la justice, le droit, l'harmonie, le vrai, le beau et le bien. Il est le créateur et le modérateur de toutes choses, car en dehors de la raison, de la justice, de l'amour, qu'y a-t-il ? Rien : le faux, le laid, le mal sont exclus de la notion de l'être.

Dès les Védas, ce Dieu innomé commence à se dessiner en traits assez accentués pour que des savants aient cru voir en lui ce qu'il n'y a jamais eu, une personnalité libre et indépendante du genre de celle du Jehovah biblique. Le Brahmanaspati, qualifié de père des dieux, n'est, en effet, que l'énergie de la prière et du sacrifice, d'où les dieux tiraient toute leur force : idée vraiment grande en ce qu'elle fait du sacrifice le principe même de la vie, ce qu'il est effectivement dans le sens rigoureux du mot. Le Brahma est d'abord quelque chose de neutre, qui n'a de substance que celle qu'il affecte dans l'infinie

variété des formes de la création. Ce n'est que dans les Upanischads qu'il devient par abstraction quelque chose d'objectif, le principe et l'âme du monde : « Le Brahma réside dans les hommes ; il réside dans les dieux, il réside dans le sacrifice, il réside au Ciel, dans les eaux, dans la terre ; il est vraiment un. [1] » Quant à sa nature, on ne saurait la dire : « L'œil, la langue, l'intelligence ne peuvent atteindre au Brahma, Nous ne le connaissons point, nous ne sommes point en état d'enseigner à personne ce qu'il est. Il diffère de tout ce qui est connu comme de tout ce qui est inconnu [2]. » Aussi n'y a-t-il, pour le désigner, que des mots d'une abstraction tout à fait creuse, comme *Tat*, l'article neutre *to* ou *illud*, employé dans un hymne védique et que l'on rencontre fréquemment dans les Upanischads, ou encore comme le mystérieux trilittère *Aum*, qui est la plénitude de l'être, « ce qui a été, ce qui est et ce qui sera [3]. » D'où il ressort que le Brahma n'est rien en lui-même d'indépendant, puisqu'il n'a de vie qu'abstractivement ou dans la nature vivante, qui n'est elle-même que le déploiement du Brahma. Lorsque, plus tard, la spéculation philosophique des Hindous s'empara de cette idée, voici ce qu'elle en fit. Comme le développement de ce qui est un, indivisible, immuable et absolu implique contradiction, ou Brahma existe et le monde n'existe point, ou le monde existe et Brahma n'est rien de réel. De là deux écoles, opposées l'une à l'autre et, cependant, l'une et l'autre orthodoxes et dans l'esprit des Védas : le système Vedânta et le système Sânkhya. Le premier d'étape en étape aboutit à la négation du monde extérieur, qui n'est plus qu'une illusion et n'existe que dans l'Absolu, et le second à la négation de cet Absolu et, par conséquent, du

1. *Katha-Upanischad*, II, 5, 2.
2. *Kéna* ou *Talavakâra Upanischad*, I, 3.
3. *Mandukya-Upanischad*, dans l'*Atharva-Veda*.

Divin surnaturel, Brahma n'étant, dans ce dernier système, que l'âme une et multiple du monde. Dans l'un et l'autre cas, c'est toujours le panthéisme : ou l'unité dans la diversité apparente ou la variété réelle dans ce qui est un au fond, mais nulle part Dieu et le monde, chacun avec sa vie et ses mouvements propres. Nos savants ou plusieurs d'entre eux, accoutumés à ne voir Dieu que sous la forme chrétienne, sont généralement disposés à traiter la Sânkhya d'athéisme, sans paraître se douter qu'elle est incomparablement plus que le Vedânta dans la tradition védique. Dans la Sânkhya, en effet, les dieux restent invariablement ce que les Védas les ont faits, de simples énergies naturelles liées à la création, tandis que, dans le Vedânta, les dieux védiques ne sont que des fantômes, les spectres du Divin. Du reste, quelle que soit la spéculation des écoles, la pratique religieuse, ramenant la pensée dans la voie traditionnelle, a concréfié partout les abstractions du Brahmanisme, de sorte que, d'un bout à l'autre de l'Inde, les dieux que l'on adore sont toujours des puissances plus ou moins modifiées, qui n'ont d'action sur le monde et n'existent réellement que par leurs *avatâras* ou incarnations.

Au fond, il n'y a donc rien, dans le brahmanisme comme dans le védisme, qui diffère, pour la manière de concevoir la nature divine, de l'Hellénisme mythologique, non plus que de l'Hellénisme philosophique. Or, cette manière de concevoir ne se relie par aucun point à l'idée sémitique d'un Dieu qui vit, seul vraiment vivant, en dehors d'une nature desséchée, qu'il a rejetée loin de lui, après l'avoir produite, et qu'il a produite, non pas de sa propre substance, mais de rien et de moins que rien encore, conservant pour lui seul tout le Divin et n'en départant çà et là quelques bribes à ses misérables créatures que par une grâce toute bénévole, à laquelle il n'est nullement tenu. Après comme avant le péché du premier homme, la vie,

dans les idées sémitiques, devenues chrétiennes, est un fonds qui n'appartient qu'à Dieu seul ; car l'immortalité surnaturelle d'Adam et d'Ève, dans le Paradis terrestre, était liée à l'état de simple grâce dans lequel ils avaient été créés.

CHAPITRE III

Ex virtute causa.

Les dieux, avons-nous dit, une fois leur individualité tirée de l'ensemble universel, furent, pour commencer, des puissants et des forts. Ce qui, dans la nature, se révéla de prime abord aux regards de l'homme, ce fut l'énergie de cette même nature. Encore par énergie faut-il entendre quelque chose de spécificatif, inhérent à tel ou tel objet, de sorte que, pour être tout à fait exact, nous devrions dire que ce qui frappa, non pas immédiatement l'esprit, mais les sens, ce furent des énergies : l'idée d'une force générale en opposition même abstractive avec la matière, comme, par exemple, le Thaï-Ki du philosophe chinois Tchou-Hi ou le Kien du livre canonique Y-King, résulte d'une généralisation et ne date que d'une époque secondaire. Devant le tonnerre et la tempête, contre lesquels il ne pouvait rien ; en présence du feu qui dévore, du flot qui monte et que rien n'arrête, de l'ardeur du soleil, « à laquelle on ne se soustrait point, » du jour et de la nuit qui plient tout à l'alternation de leurs mouvements, et de

toutes ces autres puissances bonnes ou mauvaises auxquelles on ne résiste pas, l'homme n'éprouva pas seulement de la crainte ou de l'admiration, il sentit sa faiblesse, et il la sentit d'autant plus, que, venu au monde dans un état de complète nudité, sans aucune des ressources que son industrie devait créer plus tard, au fur et à mesure qu'il se développait, il n'avait absolument rien à opposer encore à cet indomptable airain de la nécessité.

L'admiration et la crainte, l'ivresse et la terreur, toutes sensations d'enfants, tels furent les premiers modes de réaction de l'âme humaine dans le milieu de la vie. Or, à ces modes correspondent nécessairement, dans ce même milieu, les termes opposés de puissance et de force. Les dieux, encore une fois, furent donc, à l'origine, les forts et les puissants.

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des faits qui prouvent cette vérité et confirment de la sorte les principes de développement graduel que l'observation et l'analyse ont constatés dans la nature. Notre but, du reste, n'est pas de poursuivre dans chacune de ses branches l'irradiation du germe religieux. Nous nous bornerons donc à rappeler que, dans toutes les mythologies, à quelque groupe de l'humanité qu'elles appartiennent, c'est la puissance et la force personnifiées qui éclatent au premier degré de la spécification du Divin. En dépouillant les dieux du nimbe dont les spéculations plus ou moins transcendantes des théologues les ont successivement revêtus, on ne tarde pas à reconnaître ces traits originels. Réduit à sa dernière expression, chaque dieu, quand c'est, bien entendu, de quelque chose de tout à fait primordial qu'il s'agit, n'est que l'opposé corrélatif, à l'extérieur, d'un sentiment de crainte ou d'émerveillement : force et puissance, comme nous venons de dire. Le nom qui le désigne n'est pas partout aussi caractéristique sous ce rapport que l'est, par exemple, chez les Sémites le terme générique *El*, pour

dire un « dieu », terme qui a d'abord signifié « fort »; mais, si l'expression se contente le plus souvent de reproduire l'aspect concret de l'objet, comme, chez les peuples de race aryenne, le qualificatif *deva*, dont le sens est celui de « brillant », la nature du culte ne permet pas de douter que ce ne fût à une force naturelle qu'il s'adressât.

Tant qu'elle se maintint dans ces conditions, la religion dut conserver une très-grande liberté de mouvement. D'un caractère ondoyant et vague, comme la sensation qui les avait produits, les dieux ne furent pas tout de suite les individualités aux contours arrondis et aux traits fortement accentués que présente la fable; ils se touchaient souvent par bien des côtés, et c'est ce qui explique la facilité avec laquelle, dans les hymnes du Rig-Véda, beaucoup de dénominations divines paraissent croiser les unes sur les autres et prêtent à tant d'interprétations. Aussi le prêtre, au début, n'avait-il rien du docteur ou théologien. C'était, lui encore, comme toutes les autres énergies naturelles, une individualité un peu plus pénétrée de divin que telle ou telle autre : médecin, magicien, évocateur, devin, sorcier, et bien souvent aussi le montreur et l'exploiteur de son dieu. L'ancienne Grèce abonde en souvenirs de ce genre : les deux frères Melampos et Bias, Adraste, Amphiaraos, Alcmæon, Amphilochos, Polypheides, Theoclimène et Polyidos, de la race fatidique des Amythaonides, étaient tout ce que nous venons de dire. Le divin résidait en eux, non point comme une immanation sacramentelle, mais comme une vertu qui leur était propre : ce qui le prouve bien, c'est que, si l'un d'eux s'enrôlait sous la bannière d'une divinité particulière, comme Melampos, qui, après sa rencontre avec Apollon sur l'Alphée, s'engagea au service de ce dieu, pour passer ensuite à celui de Bacchus à Argos, il n'en conservait pas moins la faculté de résilier son contrat sans rien perdre de son pouvoir. C'est donc comme magicien que le prêtre

a généralement commencé, entouré d'autorité, dans le principe, quand l'opinion n'avait pas d'autre organe que lui et qu'il résumait toute la science de son milieu social ; et c'est par là aussi qu'il finit souvent, mais alors dépouillé de prestige et de crédit, quand le progrès des connaissances et les développements de la comparaison ont fait reléguer ses recettes parmi les formules du Rimario et que, de savant qu'il était, il se trouve amené peu à peu, par le seul fait de son invariation, à ne plus être qu'un empirique de foire. Les Corybantes et les Metragyrtes, après avoir été les pontifes puissants et vénérés de la grande Mère des dieux, à laquelle ils sacrifiaient jusqu'à leur virilité, n'étaient plus sous les empereurs romains que de misérables eunuques à qui on donnait publiquement le fouet [1]. Aujourd'hui encore chez les Nègres d'Afrique, dans les forêts de l'Amérique du nord et du sud, dans les îles de la Polynésie, partout où l'on constate un degré moins avancé de spéculation religieuse, le prêtre n'est qu'un magicien. Pour trouver un semblant de sacerdoce, il faut descendre jusqu'aux époques où, les sociétés commençant à se grouper sous certaines lois positives, le culte prit une sorte de caractère public. Encore, à ce début, les *sacerdotes* n'étaient-ils que des desservants, de simples ministres des autels, des ordonnateurs de sacrifices, des custodes plus ou moins autorisés des choses saintes, mais qu'aucune hiérarchie ne reliait entre eux. Le vrai sacerdoce, non plus seulement la garde des *sacra* ou le soin des liturgies, mais l'enseignement et la doctrine, ne peut dater que de l'époque où la spéculation commença à réagir contre l'idée originelle de force et où se posa enfin l'idée toute transcendante de cause. Il est fort probable que les premiers abstracteurs de cette idée furent ces mêmes *famuli* qui, par la puissance magique dont on les supposait doués, paraissaient

1. Plutarque, *Œuvres mor.*, *contre Colothès*, 33.

commander au Divin dans la nature et qui devaient, en conséquence, avoir toute autorité pour en expliquer les secrets mouvements. Ce qui le fait conjecturer, c'est que les premiers prêtres des cultes spéculatifs ne furent pas de simples docteurs, mais qu'ils joignaient à l'enseignement les pratiques théurgiques.

L'animal paraît indifférent à la provenance de ce qui frappe ses sens. Son regard s'arrête à ce qu'il voit immédiatement, sans rechercher, par exemple, d'où a pu venir le trait qui est tombé devant lui. L'animal n'est pas curieux. Cette indifférence de la bête relativement aux causes, l'homme dut la partager longtemps. Aujourd'hui encore le premier mouvement des natures peu développées, à la vue de tout ce qui leur paraît étrange ou même nouveau dans un effet quelconque, est moins d'en rechercher la cause rationnelle que d'y supposer quelque force magique. Que de savants, d'inventeurs et de novateurs n'ont-ils pas, il y a si peu de siècles encore, passé pour des sorciers vendus au diable et expié par une mort violente l'audace de leur génie ! Il a fallu, à l'origine, qu'une cause naturelle fût tout à fait flagrante pour pouvoir s'imposer : on ne concluait pas encore de prémisses quelconques. Comment l'aurait-on pu, quand il y avait si peu d'expérience dans le monde et si peu d'observations acquises ?

Lorsque de l'idée de force, — d'une force uniquement concrète, — l'esprit humain s'éleva à l'idée supérieure de cause, ce ne fut pas sous forme transcendante qu'il la conçut : la création, entendue dans le sens général qu'on attache d'ordinaire à ce mot, n'a été imaginée que fort tard par des abstracteurs de quintessences métaphysiques. La cause se posa tout naturellement d'abord comme source de production, quelque chose d'analogue au principe maternel. Généralisée, ce fut la grande mère universelle. Et comme, d'ailleurs, elle ne pouvait rien avoir encore d'idéal et qu'elle n'avait point été quintessenciée par les

abstracteurs que nous venons de dire, elle dut nécessairement paraître résider dans l'énergie génératrice de la Terre, assimilée à celle de la femme. C'est de la Terre, en effet, que tout paraît naître et provenir ; c'est d'elle qu'émerge toute vie apparente, cette vie qui affecte directement les sens par les mouvements de la naissance, de la croissance, de la transformation et du renouvellement ; c'est donc elle qui est la grande mère : *prima deorum Tellus* [1]. Et non-seulement elle est la productrice de tous les règnes de la nature, des plantes et des animaux, elle est encore la mère des dieux, qui, eux aussi, comme nous l'avons démontré dans les chapitres précédents, sont nés ainsi que tout le reste de la création. C'est de la nuit assimilée au centre terrestre qu'est sorti le jour, au milieu duquel se sont développés et ont grandi les dieux brillants de l'atmosphère. Dans toutes les mythologies, la lumière est issue des ténèbres : Apollon et Artémis sont les enfants de la sombre Latone. Terre et Nuit, centre chthonien et sein maternel, tels sont les principes que l'on trouve à la naissance de l'idée de cause. Mais par cause, ainsi que nous le disions plus haut, il ne faut rien entendre d'abstrait. Le principe des choses fut un principe concret de génération, une simple matrice.

L'objet plus spécial de ce livre étant de poursuivre le développement de cette singulière idée dans l'humanité, nous nous trouvons dès à présent sur le seuil d'une nouvelle thèse. Notre dessein, dans ce qui suit, est de rechercher, en effet, en dehors de la spéculation philosophique et des cosmogonies plus ou moins savantes des théologues et des métaphysiciens, les formes sensibles qu'affecta successivement la cause première ou, en d'autres termes, les symboles dans lesquels elle prit corps. Mais disons tout de suite que ce que nous devons considérer, nous, comme des

1. Virgile, *Énéide*, VII, 136.

symboles, du point où nous sommes placés, les premiers hommes le tenaient religieusement pour quelque chose de plus ; qu'ils y incarnaient leur idée, et que c'étaient pour eux de véritables *sacramenta eucharistica*. La religion, du reste, toutes les fois qu'elle s'est concrétiée, ne l'a fait que de cette manière : issue d'un vague sentiment de la solidarité qui relie toutes choses et qui fait de l'ensemble « universel » une sorte d' « unité » divine, elle n'a pu, en définissant et détaillant le Divin, le séparer de son expression, qui est restée tout aussi vivante dans ses termes réduits que l'était Panthée dans sa généralité. L'eucharistie catholique et tous les sacrements n'ont pas d'autre origine ; ici, seulement, pour expliquer la divine efficacité de ce qui, dans la donnée chrétienne, ne pouvait plus être qu'un signe, on a eu recours à une transsubstantiation de la matière symbolique.

Or, parmi les symboles de l'idée de cause ou maternité, puisque c'est comme génératrice que la cause fut d'abord posée par la spéculation religieuse, ceux qui s'offrent les premiers dans l'ordre chronologique sont les élévations et tumescences terrestres, naturelles ou artificielles, et les cavités souterraines : les tumescences comme image du sein maternel en état de pregnation et les profondeurs et cavités comme ventre sacré de la divine mère. De là le culte des ballons ou montagnes à croupe arrondie ; de là le symbolisme des tumuli, des pyramides, des grottes, des puits, des labyrinthes, des dolmens. D'autres symboles encore se rattachent à cette même idée de cause, mais ceux-ci ne sont plus exclusivement des symboles de maternité. Les tumuli surmontés d'un ou plusieurs cippes, les mains tout ouvertes ou à moitié repliées, les menhirs, les termes, les colonnes isolées, les tours appartiennent à cette seconde catégorie. Ces derniers symboles supposent un développement de l'idée originelle. Ici, en effet, la cause n'est plus conçue comme simple génératrice et mère *ex se*

ipsâ : le mâle s'est posé, et la cause cosmogonique devient double, mâle et femelle, en attendant que le premier de ces principes accapare pour lui seul toute l'énergie active du Divin. Il ressort de la progression représentée par cet ordre successif de symboles que la mère a existé avant le père et avant l'épouse, de sorte que, l'origine des choses s'étant d'abord offerte au regard de l'homme comme le résultat d'une génération, ainsi que nous l'avons dit, la mère fut, dès le principe, quelque chose de neutre, l'allemand Das Weib, alors que l'énergie masculine n'était pas encore tout à fait reconnue. Il paraîtra peut-être bien hardi de voir énoncer qu'il a pu y avoir un temps où la part essentielle du mâle dans l'œuvre de la génération n'était pas aussi incontestablement établie qu'elle semble l'être depuis le commencement de l'Histoire. Cependant, c'est la vérité : une induction rigoureuse le démontre.

J'ai dit que l'homme, soit comme développement de son propre type, soit comme modification d'espèce, était sorti de l'animalité. A quelque époque, dans le passé le plus éloigné, qu'il plaise de reporter le commencement des choses ; que l'on donne à la création la forme que l'on voudra, il sera impossible de faire entrer dans l'hypothèse un état qui ne soit point cause par rapport à l'état présent ou, en d'autres termes, dont l'état présent ne soit la résultante nécessaire. L'état supposé sera donc du même ordre que le nôtre, par conséquent un état conditionnel et réductible. C'est-à-dire que, dans la série ascendante des états différents par lesquels la création a passé, je ne puis en imaginer un qui ne soit une modification ou un effet relativement à quelque chose d'antérieur. Il ressort de là que la création, telle que l'entendent les doctrines dites religieuses, en supposant au point de départ des choses un état semi-adulte dont les éléments peuvent toujours être décomposés et ramenés par l'analyse dans l'évolution sérielle, n'est qu'une pure imagination : la métaphysique peut s'en ac-

commoder, mais la science la repousse. Est-ce à dire pour cela que nous rejetions Dieu? Non, certes. Nous n'admettons pas l'œuvre arbitraire des sept jours de la Genèse, ni par conséquent le Créateur de l'état semi-adulte en question, mais, en réservant la notion de cause, qui échappera longtemps encore à notre impuissance, nous réservons aussi le principe de la vie et montrons plus de respect pour les vrais mystères divins que n'importe quelle Église. En quoi l'ignorant qui admet la création du fruit tout mûr et prêt à cueillir est-il plus religieux que celui qui du fruit et de sa saveur remonte à la fleur et à la sève et qui, dans l'arbre le plus majestueux, admire l'épanouissement d'un petit grain et dans ce petit grain lui-même l'harmonieux travail d'assemblage de l'imperceptible poussière du pollen? Et l'autorité qui impose à la raison du chrétien la croyance au miracle de l'eau convertie en vin des noces de Cana peut-elle, en conscience, se dire plus morale et plus religieuse que ma raison à moi, parce que, au lieu de faire dépendre cette conversion d'un caprice, je trouve plus digne, plus noble et plus véritablement divin le merveilleux procédé de la loi qui, de l'eau tombée du ciel et pieusement reçue par la terre, fait dans le cep de la vigne la sève même dont se forme la grappe? Rien n'est grand, rien n'est vénérable comme la loi une et absolue qui constitue l'ordre cosmique ; à côté d'elle, le miracle, qui en est la violation brutale, a pour l'esprit consciencieusement religieux quelque chose de grossier et de répugnant. Pour l'avocat du Diable, comme on appelle, à Rome, le ministère public dans les causes de béatification, tout miracle est, *à priori*, de Satan, jusqu'à ce que l'Église ait prononcé par la bouche du Pape. *Habemus confitentem reum!*

Le miracle de la création étant exclu des données de l'observation et de la science, nous sommes donc obligés, pour retrouver l'homme primitif, de suivre sa piste jusque

sur les confins de l'animalité, où elle nous conduit effectivement d'étape en étape, se perdant ensuite dans l'immensité de la vie de nature, vie générale et d'ensemble, inconsciente et sans histoire. Eh bien, nous disons, et les faits le confirment, que les habitudes de la vie animale ne furent pas brusquement interrompues par l'invasion, lente, du reste, et progressive de la conscience, et qu'elles ne se modifièrent que par degrés, en opposant même de la résistance à l'établissement du nouvel ordre. Le vieux passé, à mesure qu'il s'éloignait davantage, dut même se colorer à la longue de ces teintes vagues, qui font de l'horizon une sorte de tabernacle divin, et prendre un certain caractère religieux.

L'animal a précédé l'homme sur la terre ; la Bible le reconnaît elle-même : « Dieu, dit-elle, fit d'abord les animaux, chacun en son espèce, puis il dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Une tradition rabbinique rattache ensuite l'homme à l'animal, et c'est presque un dogme, dans l'Eglise chrétienne, qu'Adam, avant sa chute, vivait en communauté avec toutes les bêtes sans distinction. Tout cela trahit, ainsi que nous le faisions observer au chapitre premier, une certaine réminiscence de l'état de nature qui a précédé l'éveil de la conscience.

Il y a dans Eschyle un tableau saisissant de ce qu'était l'homme avant l'histoire. C'est Prométhée qui parle, lui dont le péché, comme celui d'Adam, a eu pour effet l'émancipation de la personne humaine :

« Stupides autrefois, dit-il, les hommes n'ont acquis
« que par mes bienfaits la raison et la sagesse. Ils voyaient
« sans voir, ils entendaient sans comprendre. Semblables
« aux fantômes des songes, ils vécurent des siècles, con-
« fondant tout pêle-mêle. Ils ne savaient se servir de rien...
« Ils se mouvaient au hasard sans avoir la pensée [1]. »

1. Eschyle, *Prométhée enchaîné.*

La doctrine de la migration des âmes ou métempsychose, dont l'origine remonte bien au delà de l'Histoire, suppose l'égalité de nature de tous les êtres vivants, comme elle suppose encore une certaine progression sérielle des espèces avec toutes les fluctuations qui y sont inhérentes. Dans la pensée de l'homme primitif, la vie animale n'était nullement catégorisée comme elle l'est aujourd'hui. De même que l'homme, la bête avait une âme, et cette âme, tant au moral qu'au physique, — nos ancêtres de ces temps reculés ne faisaient pas la distinction, — était de même essence que l'âme humaine : *anima*. Ce n'est que bien plus tard, quand l'homme se fut élevé à un degré tout à fait supérieur, qu'il s'attribua une prérogative naturelle spéciale, celle de l'esprit. Encore ne fit-il d'abord que l'affirmer comme une sorte de modification prééminente d'un état antérieur. En latin, par exemple, l'esprit, *animus*, n'est, à proprement parler, que la virilité morale ; c'est comme l'ennoblissement de l'âme, *anima*, par une substitution de genre qui ne date que de l'époque secondaire où s'affirma la priorité de l'énergie masculine.

L'étude du monde actuellement vivant des sauvages a démontré que le sentiment d'une différence psychologique entre l'homme et la bête, sentiment si profond dans notre milieu social, fait à peu près complétement défaut aux races arriérées. C'est ce qu'ont pu constater les voyageurs attentifs, et c'est ce qui ressort d'une manière évidente des tableaux qui nous sont présentés de ce singulier monde. Les sauvages adressent très sérieusement la parole aux animaux, soit vivants ou morts, comme ils le feraient à des êtres humains ; ils leur envoient des salutations et des compliments, et, à la chasse, avant de tirer sur eux, ils s'excusent sur la fatale nécessité qui les y force. Un Indien de l'Amérique du Nord cause avec son cheval, comme si le cheval avait la raison. S'il tue un ours, il lui

demande pardon ou cherche à apaiser son esprit, en l'invitant à fumer le calumet de la paix. En Afrique, les Cafres qui chassent l'éléphant ne manquent jamais, quand ils le tuent, de protester qu'ils ne l'ont pas fait exprès. Dans le nord de l'Asie, chez les Samoyèdes, les Koriakes, etc., si quelqu'un abat un ours ou un loup, il accuse toujours un Russe d'avoir fait le coup ; pour lui, il jure tous ses dieux qu'il est innocent [1].

Les poètes peuvent donc orner l'horizon des âges de toutes les couleurs de la fantaisie, il n'en demeure pas moins certain, dans la réalité des choses, que le présent n'est pas une dégénération et que l'âge d'or ou le paradis terrestre, comme on voudra l'appeler, ne saurait, avec le sens qu'on y attache d'ordinaire, être pris au sérieux par un esprit indépendant. La science, contre laquelle toutes les résistances de notre faux orgueil ne prévaudront point, parce qu'elle est l'évidence qui plie à son autorité tout ce qu'elle touche, a établi qu'aucune notion déterminée, aucune idée formelle et définie, rien de réel, en un mot, n'est inné dans l'homme, si bien que nous pouvons suivre les degrés du développement de la pensée humaine, retrouver et analyser les éléments dont se sont formées peu à peu les idées dites typiques, de manière à avoir pour l'homme primitif un état antérieur aussi ras et uni que celui de tout autre animal.

Dans ces données, confirmées, du reste, par le caractère des évolutions naturelles que nous avons sous les yeux, il y a forcément lieu d'admettre que la notion de maternité s'est posée la première ; que le père n'a été connu et admis qu'après la mère, et que l'époux date seulement du droit positif : tel est le progrès logique, telle est aussi la marche constatée. La nature, dans le sauvage désordre de la forêt-vierge des temps primitifs, avant que la hache du droit

1. Edw. Tylor, *Primitive Culture*, passim.

social y eût mis un peu de symétrie, pour le plus grand bien de l'individu et de la personne, un ancien va nous dire ce qu'elle était. Mais avant de le reproduire, je répéterai avec lui :

... Natæ procul hinc, procul este, parentes !

Une des Furies a soufflé dans le cœur de Myrrha le venin dont ses serpents étaient gonflés : la malheureuse enfant est éprise de Cynire, son propre père. Elle lutte, pourtant, contre cette horrible passion, et voici de quelle manière elle cherche à l'excuser :

Di, precor, et Pietas, sacrataque jura parentùm,
Hoc prohibete nefas, scelerique resistite tanto,
Si tamen hoc scelus est. Sed enim damnare negatur
Hanc Venerem pietas : *coeuntque animalia nullo*
Cœtera delectu ; nec habetur turpe juvencæ
Ferre patrem tergo ; fit equo sua filia conjux ;
Quasque creavit, init pecudes, caper ; ipsaque, cujus
Semine concepta est, ex illo concipit alès.
Felices, quibus ista licent ! Humana malignas
Cura dedit leges, et quod natura remittit
Invida jura negant. *Gentes tamen esse feruntur*
In quibus et nato genitrix et nata parenti
Jungitur..... [1]

La donnée d'un droit commun à l'homme et aux animaux, fait justement observer à ce propos un savant suisse, M. Bachofen [2], « n'est pas une abstraction philosophique d'une époque ultérieure, mais le reste d'une idée originelle de l'humanité, qui a sa base dans l'union positive plus grande de toutes les parties de la Création en ces temps primitifs. » L'exclusivisme du mariage était, dans ces conditions, entièrement inconnu, et l'exemple de la plèbe romaine, dont les unions étaient réputées animales, par

1. Ovide, *Métamorph.*, X, 321 et suiv.
2. *Græber-Symbolik der Alten*, p. 185, n. 2.

opposition au *connubium* des classes nobles, semble indiquer que l'origine du mariage date, dans l'Histoire, de l'époque où commença à se constituer la propriété. On disait de la plèbe : *Connubia promiscua habent more ferarum*, ce qui n'était plus vrai au temps de la République, mais l'avait été à une époque plus éloignée. La plèbe, du reste, demeura longtemps sans famille reconnue, — *gentem non habent*, — et la propriété lui était interdite : ce ne fut qu'après trois siècles de lutte qu'elle obtint celle de l'Aventin, où elle avait ses habitations. Il n'y eut d'abord de pères, *patres*, que dans la noblesse, et c'est de l'établissement de la paternité que datent les « patriciens. » Quant à la plèbe, la filiation n'existait originairement chez elle que par la mère, et lorsque la parenté entre collatéraux se fut établie, il n'y eut pendant longtemps encore de parenté que par les femmes. L'Histoire offre une foule de traits épars çà et là qui témoignent de la généralité, à l'origine, de ces conditions sociales. « Les Lyciens, dit Hérodote, [1] portent le nom de leur mère et non celui de leur père ; si l'un d'eux demande à un autre qui il est, celui-ci lui énumère à partir de sa mère toute sa ligne maternelle. Si une femme libre épouse un esclave, ses enfants sont réputés de naissance libre. » Et Nicolas de Damas ajoute que les filles libres seules étaient admises à succéder, [2] ce qui, d'après Heraclide du Pont, n'aurait pas été de droit écrit, mais de droit coutumier, les Lyciens n'ayant que des coutumes et pas de lois écrites. [3] Polybe [4] rapporte que la chose existait chez les Locriens, et dans l'Attique, à Athènes, la parenté par les femmes se perpétua jusqu'au temps de Cécrops. On sait que, sur les tombeaux étrusques, la généalogie est indiquée souvent dans la ligne féminine.

1. I, 173.
2. Müller, *Fragm. histor. græc*, 5, 461.
3. Id., id., 2, 217.
4. Polybe, 12, 5.

Ces usages, non plus que d'autres analogues, tout autant de restes d'un hétaïrisme primitif, n'étaient pas particuliers aux peuples que nous venons de nommer: la plupart des races anciennes, dans tout l'Orient, en Grèce, en Italie, en Afrique, en avaient retenu bien des traits, même dans un état de civilisation relativement avancée. [1] Un bon nombre de traditions et de mythes, que nous exposerons dans le cours de ce travail, ne laisseront aucun doute sur le fait général de l'antériorité de la mère par rapport au père et à l'époux. Les souvenirs conservés dans le Nouveau-Monde par les peuples qui y ont une histoire quelconque ne sont pas moins caractéristiques à cet égard. Boturini cite, parmi les divinités du plateau de l'Anahuac, une déesse du nom de Tlazolteotl, qu'il appelle une Vénus impure et plébéienne : « C'était, dit cet auteur, la patronne de ces hommes et femmes qui erraient à l'aventure et, se rencontrant les uns les autres, satisfaisaient leur appétit bestial, pour se séparer ensuite et ne plus se revoir. [2] » Dans la période de droit positif, qui succéda à cet état de nature, la femme adultère était sacrifiée à cette même déesse et on l'appelait Tlazolteocihuatl, ce que Boturini explique par *Veneri sacrata*. A côté de cette Tlazolteotl, il y avait une Vénus pudique, mais qui n'était évidemment pas la Vénus originelle, car « elle avait été soumise à la vie nuptiale par le dieu Tlaloc, » à qui elle demeura depuis lors associée. C'est à ce dieu, imposant sa loi à la façon du Jehovah biblique, par la terreur des éclairs et des tonnerres, que les Mexicains font remonter l'institution du mariage. « Il fut cause, dit Boturini, que les premiers gentils, répudiant leur dévergondage bestial, sacrifièrent à une Vénus plus belle et eurent, sous la loi de cette divinité fulminante, dans les

1. J.-J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, VII, et passim.
2. *Idea de una Nueva Historia general de la America septentrional*, éd. 1946, II, p. 15.

liens honnêtes d'un mariage indissoluble, des enfants certains, qui furent, selon le sens que renferme le nom de la déesse, comme *les fleurs odorantes et les riches plumes de leur lignée.* [1] »

Cette opposition des deux Vénus mexicaines ne rappelle-t-elle pas les luttes d'Aphrodite et de Hera, au siége d'Ilium, l'une défendant avec passion, dans Hélène et les Troyens, le droit de nature, et l'autre, dans la revendication de l'époux et dans les Grecs, les conditions mêmes de toute société civile? De même que Vénus et Junon, Mylitta et Astarté, et une foule de contrastes du même genre que nous constaterons plus avant, la Vénus impure et la Vénus pudique des Mexicains ne sont que le dédoublement de la même idée de maternité divine, le contraste d'impureté et de chasteté, dans la même dénomination, ne datant, au Mexique comme dans l'ancien monde, que du jour où l'établissement de la propriété eut définitivement arraché l'homme à l'état animal de simple nature.

La transition d'un état à l'autre ne se fit pas, néanmoins, d'une manière brusque. Tout porte même à conjecturer que, dans la vie d'isolement que menaient sur la terre les petits groupes humains plus ou moins compactes unis par le besoin de la défense, le progrès ne marcha que fort lentement, selon que les objets de la propriété se multipliaient et que la nécessité d'en garantir la possession ralliait un plus grand nombre d'intérêts communs sous la même bannière. L'établissement de la propriété, qui fut évidemment contemporain, je ne dirai pas du mariage, mais de l'assujettissement de la femme à la jouissance de tel ou tel en particulier, ne dut même s'effectuer que par la violence et eut tout le caractère d'une rébellion ouverte contre les seules lois connues, celles de la nature. Si jamais

1. Cette Vénus pudique était appelée *Macuilxochiquetzalli*, mot que Boturini traduit par : *La del Avanico de cinco flores y plumas*, Ouvr. cité, II.

la boutade de Proudhon a pu avoir son motif, c'est assurément alors : la propriété était le vol. L'exemple de ce qui se passe aujourd'hui encore chez beaucoup de sauvages permet, en effet, d'induire que l'appropriation ne s'exerça d'abord que sur des objets conquis à l'ennemi et que, dans la tribu ou dans la réunion d'hommes groupée pour des besoins de défense, elle dut affecter le caractère d'un détournement du fonds commun au préjudice de la tribu ou association tout entière. On trouve réunis dans le livre de M. Lubbock sur les *Origines de la Civilisation*[1] une foule de traits intéressants à cet égard. Nous nous contenterons d'y renvoyer, en faisant remarquer que ce savant arrive aux mêmes conclusions que nous. Selon M. Lubbock, en effet, l'enfant, chez les sauvages, est d'abord à la mère, ce qui paraît bien être le point de départ primitif général ; puis, une fois grand, il appartient à la tribu, et ce n'est que bien plus tard, dans la dernière période de l'évolution naturelle, qu'on lui reconnaît une mère et un père positivement établis. D'où MM. Bachofen[2], Lennan[3] et Morgan[4], chacun de son côté, concluent avec beaucoup de raison que l'état social primitif de l'homme fut un état de pur hétaïrisme ou communauté des femmes, de sorte que, dans ce système, consacré par l'habitude devenue religion, un individu ne pouvait s'approprier une fille du groupe auquel il appartenait sans attenter au droit de tout le groupe. La captive prise à la guerre devenait seule objet de possession privée ; son vainqueur, qui était libre de la tuer, a préféré la garder ; la tribu n'a rien à y voir[5].

Les chapitres XII, XX et XXVI de la Genèse contiennent

1. Chap. III, passim.
2. *Das Mutterrecht*, passim.
3. *Primitive Marriage*, id.
4. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, id.
5. Lubbock, c. III.

des récits dont l'exposé qui précède doit, ce nous semble, faciliter singulièrement l'intelligence. En se reportant à l'état social primitif que nous venons de dire, on peut, en effet, s'expliquer naturellement des histoires auxquelles l'élaborateur biblique des vieilles traditions nationales n'a évidemment rien compris.

Abraham, d'après le récit du chapitre XX, étant venu se fixer dans le midi de Chanaan, entre Gades et Sur, eut un jour affaire à quelque distance de là dans une bourgade du nom de Gerar, qu'il ne connaissait point et « où il était étranger. » A cette époque, le pays était partagé entre une foule de petites tribus qui n'étaient pas toutes de la même race : à côté des Chananéens, qui appartenaient à la famille de Cousch, il y avait les Rephaïm, les Zuzim, les Zamzummim, les Emim, les Enakites, les Horites, tous peuples réputés autochtones, qu'il n'est pas possible, même en s'en tenant aux généalogies bibliques, de rattacher à aucun des fils de Noé. Abraham ignorait donc chez qui il allait. Dans cette incertitude, il jugea prudent de faire passer sa femme pour sa sœur, non pas qu'il pût penser qu'on respecterait plutôt une sœur que sa femme, dans l'hypothèse d'un état social où le mariage eût constitué un droit, mais évidemment parce qu'il craignait que le titre d'épouse, à l'endroit où il se trouvait par accident et « où il était étranger, » ne fît considérer Sarah comme étant du domaine commun. C'est, du reste, ce qu'Abraham laisse parfaitement entendre lui-même. Quand Abimelech, le roi de Gerar, lui reproche son mensonge, il se contente de répondre qu'il avait craint d'avoir affaire à un peuple « qui n'eût pas la crainte des dieux [1] » et qu'on ne voulût le tuer « à cause de sa femme [2]. » Des traductions paraphrasées portent : « pour avoir sa femme »; mais quoique le

1. אמרתי רק אין־יראת אלהים במקום הזה, v. 11.
2. על־דבר אשתי, *causâ mulieris meæ*, v. id.

chapitre XII, où se trouve un récit identique, paraisse, en mettant en avant la beauté de Sarah, justifier cette interprétation, la nuance n'est pas dans le texte du chapitre XX et on ne doit pas l'y interpoler. Trois versets plus bas, il est dit qu'Abimelech, après avoir donné au patriarche hébreu des brebis, des bœufs, des serviteurs et des servantes, ajouta à cette générosité mille pièces d'argent. Or, il ressort des paroles adressées à Sarah par le roi de Gerar que ces mille pièces d'argent étaient bien le prix de l'achat de la femme, et ce qui prouve qu'il s'agit effectivement ici d'une sorte de coemption dans le genre de celles qui existent encore en Orient, notamment en Perse, et qui marquent la transition entre l'hétaïrisme pur et le mariage régulier, c'est que ce prix fut payé, non pas à l'époux, mais au frère. Nous verrons ultérieurement que, en l'absence du père et mari, qui n'existait point, et quand il n'y avait de famille que par la mère, la sœur était comme en puissance de frère issu du même ventre. « J'ai donné *à ton frère*, dit Abimelech à Sarah, mille pièces d'argent, pour te couvrir aux yeux de tous ceux qui seront auprès de toi ; *ce sera ta justification partout où tu iras.* [1] » Les derniers mots de cette phrase, ceux que je souligne, ne sont pas très clairs dans le texte hébreu. La Vulgate traduit : *Quocumque perrexeris memento te reprehensam.* Autant de versions, du reste, autant d'interprétations différentes. Toutefois, le mot du texte contenant l'idée de « droit » et de « justice », notre traduction nous paraît être celle qui ressort le mieux de la situation. De toutes manières, le prix alloué « au frère » et reçu par lui établit clairement qu'il y avait eu marché, en même temps qu'il implique une reconnaissance positive de la puissance

1. נֹכַחַת, v. 16.

fraternelle et l'ignorance du droit marital, par conséquent aussi du droit paternel.

Le chapitre XXVI de la Genèse met la même histoire sur le compte d'Isaac et de Rebecca, avec le même Abimelech, roi de Gerar, pour fond du tableau, et le chapitre XII en avait déjà raconté une tout à fait analogue. Dans celle-ci, néanmoins, c'est contre le pharaon d'Égypte qu'Abraham avait cru devoir se mettre en garde. « Comme il approchait de ce pays, dit le conteur sacré, il parla ainsi à sa femme Saraï : Vois-tu, je sais que tu es belle femme. C'est pourquoi il arrivera ceci, c'est que, lorsque les Égyptiens te verront, ils diront : C'est sa femme ! Puis ils me tueront et te garderont. Tu diras donc, je t'en prie, que tu es ma sœur, afin qu'ils me traitent bien à cause de toi et qu'ils m'épargnent la vie en ta considération. » Il arriva, en effet, ce qu'Abraham avait prévu ; les Égyptiens trouvèrent sa femme belle, la lui prirent et la menèrent au pharaon, qui la rendit, lui aussi, quand il sut qu'elle n'était pas seulement la sœur de son hôte. Comme plus tard, le roi de Gerar, celui d'Égypte accompagna de nombreux présents la restitution de Sarah au patriarche.

Ce voyage d'Abraham en Égypte, où, suivant l'explication habituellement donnée de ces sortes de pérégrinations patriarcales, il allait s'approvisionner de blé, ne nous paraît pas établi du tout. Il n'est guère possible, en effet, que, au sortir de Haran, le fils de Therach soit venu jusque-là d'une seule traite. D'ailleurs, la Bible dit bien qu'il descendit en Égypte, ce qui semble indiquer une direction du nord au sud, mais elle ajoute un peu plus loin, au chapitre XIII, que, en sortant de l'Égypte, il se dirigea vers le « midi » et que, « continuant toujours d'avancer dans cette direction méridionale, il arriva jusqu'à Bethel. » A moins d'admettre, ce qui, du reste, n'a rien d'arbitraire, que l'autorité des pharaons s'étendît, à l'époque, très-incertaine, du reste, où remonte l'histoire mise sur le compte

d'Abraham, jusqu'aux extrémités de la Syrie, comme elle l'a fait bien des fois, et que, par conséquent, Abraham, ou le héros, quel qu'il soit, de l'aventure traditionnelle dont il s'agit, ait eu affaire sur sa route à quelque représentant du pharaon égyptien, il est impossible de concilier ensemble les chapitres XII et XIII. Nous serions assez disposé à croire que les trois histoires que nous venons de dire n'en font qu'une et que la priorité de rédaction appartient à celle du chapitre XX, qui a un caractère archéologique plus marqué.

La répugnance des patriarches hébreux à prendre femme parmi les Chananéens ne pourrait-elle s'expliquer, en partie, du moins, par leur désir de rester étrangers à l'hétaïrisme plus ou moins mitigé des populations au milieu desquelles ils étaient venus s'établir ? On le croirait volontiers, quand on se reporte à ce que raconte la Bible des conditions morales du pays. Les chapitres XXXIV et XXXVIII de la Genèse et le chapitre XIX du livre des Juges révèlent, en effet, un état social qui ne devait pas différer beaucoup de celui de certaines tribus à demi sauvages de l'Amérique et de l'Océanie, où la prostitution, le rapt et la violence sont encore au fond de la plupart des unions. L'enlèvement de Dina, la fille de Lia et de Jacob, par Schechem, un prince Hévite qualifié de fils de Hamor, et les épouvantables représailles exercées par les frères utérins de cette même Dina, Siméon et Lévi, sur les Schechemites, dont ils exterminèrent tous les mâles, caractérisent d'une manière parfaitement accentuée l'époque où se trouvent pris les commencements du sémitisme. Il est remarquable que, dans le récit donné par la Bible de ces représailles, le narrateur n'engage que la responsabilité des frères de mère de la jeune fille, ce qui tend à confirmer, quoique dans les termes réduits d'une transition, ce que nous disions plus haut de la puissance fraternelle. La circoncision, qui fut une des formes sous lesquelles s'affirma le culte de la

priorité mâle et qui était, en conséquence, une sorte de consécration implicite de l'autorité paternelle, avait bien été admise par les Schechemites comme condition qu'Israël imposait à son alliance ; mais il faut croire que, si l'exécution de cette condition satisfit le père, en ce qu'elle impliquait la reconnaissance de son droit, et si elle désintéressa les autres enfants du patriarche, qui n'intervinrent qu'à la fin du massacre, « pour dépouiller les morts et piller la ville, » elle ne parut pas à la mère une réparation suffisante. Pour que Siméon et Lévi traitassent avec aussi peu de respect la parole de leur père et l'alliance jurée par lui, il fallait que les frères utérins de Dina ne se crussent pas engagés comme tels par cette parole et par cette alliance et que le droit maternel ne se fût pas encore entièrement effacé devant la prééminence du patriarche. Il est, en outre, assez étrange que Jacob ne se soit avisé qu'à son lit de mort de vouer à l'exécration l'abominable conduite des deux fils de Lia et qu'il n'ait pas étendu sa réprobation sur l'acte non moins criminel de ceux de ses enfants qui pillèrent la ville et dépouillèrent les victimes.

Il y a, du reste, dans les histoires dont il vient d'être question, un trait caractéristique à noter. Sarah était de la famille même d'Abraham et Rebecca était la cousine d'Isaac; la femme dont ils craignaient que la possession ne leur fût disputée, ils l'avaient prise l'un et l'autre dans la tribu propre. Si Abraham n'eut pas les mêmes inquiétudes relativement à Agar, qui était sa femme tout aussi bien que Sarah, puisque l'enfant qui naquit d'elle devait hériter de toute la puissance paternelle, c'est évidemment parce que Agar était étrangère à la tribu et à la race même du patriarche, et qu'elle avait été prise ou achetée à des gens qui l'avaient capturée, devenant ainsi objet de propriété et de troc : exemple frappant de ce que M. Lubbock a appelé « l'ésogamie » ou mariage dans la tribu, et « l'exogamie » ou mariage au dehors. Ce dernier, comme la possession

d'Agar, par exemple, est le vrai mariage originel, le seul incontesté ; l'autre, comme le mariage de Sarah et de Rebecca, constituait, ainsi que nous le disions plus haut, un attentat au droit de la tribu, dans laquelle tout a d'abord été commun. N'oublions pas qu'Ismaël était déjà né, quand Abraham alla à Gerar, où il fit passer Sarah pour sa sœur, et qu'Agar et son fils ne furent chassés que postérieurement[1]. D'autre part, il est certain, par ce qui ressort de l'histoire de Dina, que le titre de frère, antérieur à celui de père et d'époux, prima longtemps encore ce dernier dans la transformation opérée par l'ésogamie.

Comme la possession d'une femme entraînait l'organisation d'un foyer particulier avec tout ce qui s'y rattache et constituait un commencement de vie à part et de famille, on peut donc dire que la propriété a eu pour origine la conquête, ou, plus brutalement, le vol, et qu'elle ne s'est étendue dans les limites de la tribu que par la violence, ainsi que nous nous exprimions plus haut. Les fondateurs de l'ordre social, les initiateurs du progrès humain furent, de la sorte, de véritables révolutionnaires ennemis de la propriété, de la famille et de la religion : de la propriété, qui était indivise et à tous ; de la famille, qui se confondait avec la tribu ; de la religion, qui consacrait cet état de choses.

Dans la plupart des sociétés anciennes, et aujourd'hui encore dans celles qui ont conservé davantage le caractère archéologique, comme dans presque tout l'Orient et chez les sauvages, la femme mariée fut et est généralement esclave. Et ce qui montre bien que cette servitude, abjecte ou entourée d'égards, est moins le résultat d'un abus proprement dit de la force qu'une suite et un souvenir de l'enlèvement fait à la guerre et de la claustration de la captive, c'est qu'elle pèse plutôt sur l'épouse que

1. Cf. Ch. XVI, XX et XXI de la Genèse.

sur la femme. La fille est libre presque partout, et presque partout aussi les avantages de la liberté, comme la culture de l'esprit, les belles manières, ce qu'on appelle, en un mot, une éducation libérale, sont le partage exclusif des femmes galantes. Dans l'Inde, il n'y a qu'à ces sortes de femmes qu'il soit permis de savoir lire, écrire, faire de la littérature et connaître la musique ; pour toute autre, ces distinctions seraient un motif de flétrissure. On sait que, à Athènes, la ville de Grèce où se conservèrent le plus longtemps les souvenirs de l'hétaïrisme, la maison d'Aspasie, que ne dédaignait pas de fréquenter le grand Socrate lui-même, était tout à la fois un gynécée de courtisanes et une école où les élégantes du temps venaient se former, non pas précisément aux bonnes mœurs, mais à l'éloquence, ainsi que l'atteste Platon dans son *Ménexène*, à la politique, à la poésie, aux beaux-arts, aux sciences en général et à la philosophie. Quant aux épouses, les Athéniens estimaient, comme Molière,

> ..... Qu'une femme en sait toujours assez,
> Quand la capacité de son esprit se hausse
> A connaître un pourpoint d'avec un haut-de-chausse [1].

Les épouses étaient tenues sévèrement enfermées, à Athènes, où il y avait tant de courtisanes qui couraient les rues ; mais, à Sparte, ville de grosses mœurs, où il n'existait pas d'hétaïres, les épouses étaient libres, aussi libres que les hommes, et avaient aussi leur influence dans la chose publique. C'est que Sparte était une cité dorique homogène, pure de tout mélange antochthone, ainsi que le prouve l'abominable servitude où l'on y tenait la race conquise, servitude qui exclut toute hypothèse d'assimilation, tandis que, à Athènes, où l'esclave participait à la religion de la famille et appartenait à la domesticité du

1. *Les Femmes savantes*, IIe acte, scène 7.

foyer [1], sans rien avoir de l'hilote lacédémonien, les institutions portaient en bien des points l'empreinte du compromis entre les Aborigènes vaincus, qui étaient une race à demi hétaïrique, et les Ioniens envahisseurs. Chez les Aryas, en général, où la famille, ainsi que nous le disons plus loin, paraît s'être constituée dans l'isolement de la steppe et par l'ésogamie, la dépendance de la femme, qui fut presque partout une conséquence de l'enlèvement et de la conquête, eut beaucoup moins qu'ailleurs le caractère de l'asservissement. Nous croyons que ce groupe humain, dont les commencements ont été si modestes, dans un espace comparativement restreint et avec un entourage ennemi nombreux et puissant, contre lequel il lui fut longtemps impossible de lutter, dut sentir davantage le besoin de rester uni, et, en renonçant à la guerre de tribu à tribu, il dut renoncer aussi plus tôt à l'exogamie par la violence. De toutes façons, c'est dans le seul milieu aryen, quand il se rencontre sans trop de mélange, que l'épouse est véritablement l'associée et la compagne de l'homme. La classe des eupatrides, en Grèce, et celle des patriciens, à Rome, l'une et l'autre formant, à l'origine, l'élément aryen pur, nous offrent seules, dans l'antiquité, avec les Celtes et les Germains, des exemples de vraies mères de famille. Nulle autre part, la femme n'est chef de maison comme ici. C'est vainement que, chez les Sémites, par exemple, on chercherait des types à mettre en regard de Pénélope, des mères de Sparte, des Lucrèce, des Véturie, des Cornélie, etc. On trouve chez eux, comme dans toutes les autres races non aryennes, des femmes aussi fortes, reines, héroïnes, prêtresses et inspirées; mais des matrones, tout à fait conjointes du père, *conjuges*, et mères de la famille, *matres familias*, il n'y en eut que dans le milieu dont nous parlons. La famille, chez les Sémites, se groupait autour

1. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 131.

du père seul ; chez les Aryas, autour du pere et de la mère. Comment y aurait-il eu des *matres familias* dans ces familles sémitiques où le père seul était pour tous et où chaque enfant pouvait avoir sa mère particulière ? Il ne peut y avoir d'épouse véritable, non plus que de mère de famille, que par la monogamie, qui, à son tour, suppose à l'association de l'homme et de la femme une autre origine que l'enlèvement et la conquête. Si l'état social des peuples polygames a évidemment débuté par l'appropriation des femmes enlevées à la guerre, celui des peuples monogames ne peut s'être constitué tel que par ce que nous appellerons, avec M. Lubbock, « l'ésogamie ».

Il y a, dans la nature, des lois d'agrégation qui constituent la vie et l'unité de tout assemblage. Transportées dans le domaine plus vaste du groupement des genres, elles y développent, comme dans la formation de l'individu, une sorte d'harmonie nécessaire, sans laquelle il n'y aurait pas d'ensemble. De là les associations de besoins et d'intérêts analogues ; de là aussi l'instinct d'abord vague d'une solidarité, qui, à mesure que la conscience se dégage, prend dans l'esprit la forme d'une loi divine et s'impose à lui comme une religion. Or, il est incontestable que l'ébauche d'association de l'état sauvage primitif eut ce caractère ; nous serions même disposé à croire que la terreur ou l'admiration qu'inspirait à l'inexpérience des premiers âges l'irrésistible puissance de la nature donnait au respect du Divin et, par conséquent, à la religion telle quelle une physionomie d'autant plus raide que, ni la science acquise ni le mauvais exemple de plus savants n'étaient là pour y faire contre-poids. L'empire qu'exerce le magicien sur l'esprit et sur la volonté des populations chamaniques semble autoriser cette induction. La témérité des premiers initiateurs de la vie civile dut, en conséquence, provoquer nécessairement des résistances religieuses ; car la réforme attentait surtout à une loi de religion. Ces initiateurs,

dans les conditions où la nouveauté se présentait et qu'elle devait offrir, pour pouvoir efficacement engager la lutte, furent, à un moment donné, de vrais missionnaires, commerçants ou soldats, à la façon des Phéniciens et des Arabes. Il y a, aux chapitres XIX, XX et XXI du livre des Juges, une histoire dramatique, qui, entendue comme elle nous semble devoir l'être, doit éclairer d'un singulier jour les commencements du patriarcat.

Au temps où il n'y avait pas encore de roi en Israël, « chacun faisant ce qu'il jugeait bon », dit cette histoire, évidemment rédigée sous les rois et d'après des souvenirs d'une époque tout à fait indéterminée ; quand il n'y avait aucune loi écrite, pas plus de livre de l'Exode que de livres du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, il arriva ce qui suit. Un lévite des montagnes d'Éphraïm, qui revenait de Bethléem avec sa femme et retournait chez lui, dut passer par Gabaa, où un vieillard lui donna asile. Dans la nuit, les gens de la ville entourèrent la maison du vieillard, demandant à grands cris que l'étranger leur fût livré. Le maître de la maison leur offrit « sa propre fille et la femme du lévite », dans la pensée, est-il dit, de détourner sur elles une passion contre nature. Mais les Gabaïtes ne voulurent rien entendre. Le lévite fut donc obligé de se présenter lui-même, leur amenant sa femme, qu'il abandonna à leurs outrages et dont ils abusèrent toute la nuit, comme s'ils n'étaient venus que pour elle, ce qui dut bien être réellement le cas, quoique les premiers versets du chapitre aient l'air de dire le contraire. Après avoir livré sa femme à des furieux qui l'avaient d'abord refusée des mains du vieillard, comme ils avaient refusé aussi la fille de ce même hôte, l'étranger put, en effet, tranquillement regagner sa couche, où rien ne vint plus le troubler. Dès que le jour parut, il se leva, et, en ouvrant la porte de la maison, pour s'en aller et continuer son chemin, il trouva sa femme étendue sur le seuil et morte. Il

la prit, la posa sur son âne, et, de retour chez lui, il coupa le corps en douze morceaux, dont il envoya un à chacune des douze tribus. A ce spectacle et au récit qui accompagnait probablement l'envoi, les Israélites s'écrièrent : « Jamais rien de pareil n'est arrivé depuis que les enfants d'Israël sont sortis d'Égypte. » Ce qu'il y avait, pourtant, de nouveau, même en Israël, dans l'abominable crime des habitants de Gabaa, ce n'était pas le viol d'une femme. Pour soulever « depuis Dan jusqu'à Bersabée » une nation entière de gens dont l'humanité ne fut certainement pas la vertu dominante, ainsi que le prouve le massacre prémédité qui suivit de toute la tribu de Benjamin et de la population entière de Jabès-Galaad, où la fureur de la vengeance n'épargna « ni les femmes ni les petits-enfants » ; pour ameuter tant de colère et intéresser à l'offense d'un seul tout un peuple, il fallait un autre motif que celui qui est donné par le livre des Juges. Le refus des Benjamites de s'associer à la campagne d'extermination contre ceux de Gabaa, la résolution même qu'ils prirent de les défendre, l'infatigable acharnement qu'ils y mirent, tout prouve, du reste, qu'on n'a point affaire ici au simple redressement d'un tort parfaitement défini et qu'il s'agit d'une cause générale, où les Benjamites étaient partie au même titre que les auteurs directs de l'attentat. La guerre contre Benjamin fut une guerre religieuse : ce fut la guerre du sémitisme patriarcal contre les derniers restes de cet hétaïrisme, dont nous constatons l'existence à l'origine de Chanaan, comme on la constate à l'origine de toutes les humanités, et qui avait ses *sacra* et sa dogmatique. Juda, suivant le récit biblique, en aurait été désigné le général par l'oracle du Bethel de Schiloh. Mais, Juda étant pris ici pour la tribu elle-même, non point pour une individualité simple, le rôle prépondérant qu'on lui fait jouer dans cette guerre semble indiquer qu'il y avait été engagé le premier et que les autres n'étaient que des auxiliaires ve-

nus à son secours. La lutte avait d'abord été entre les deux tribus voisines, et, malgré les confusions d'un récit élaboré sur de vieilles traditions incomprises, on devine aisément par les victoires que ce récit attribue dans le commencement aux Benjamites, c'est-à-dire à vingt-cinq mille [1] hommes contre quatre cent mille [2], que ces derniers n'avaient dû être groupés que postérieurement à quelque désastre des Beni-Juda. D'autre part, l'intervention du lévite éphrathéen, ramenée, comme elle doit l'être, dans les termes généraux que nous venons de dire, ne permet d'autre conclusion que celle-ci, à savoir que ce fut le lévitisme qui souleva les dix autres tribus, et que la guerre entreprise contre Benjamin fut bien effectivement une guerre religieuse du patriarcat ou de la puissance paternelle contre l'hétaïrisme. Quant au corps de femme coupé en morceaux, rien n'empêche de voir, dans ce violent coup de théâtre, une de ces mimiques à l'usage des prophètes dont l'effet était si puissant sur des imaginations orientales, quelque chose d'analogue au cadavre pantelant promené en civière les jours de révolution.

Après avoir tout exterminé dans Gabaa, gens et bêtes, et brûlé jusqu'au moindre village de Benjamin, les Israélites, qui avaient fait serment de ne point donner leurs filles en mariage aux hommes de cette tribu, « se lamentèrent en jetant de grands cris et en disant: Comment ferons-nous pour que les autres aient des femmes? » Les autres, c'étaient six cents Benjamites qui avaient échappé au massacre général et se tenaient cachés dans les rochers de Rimmon. Il s'agissait de reconstituer, avec ce petit noyau, la tribu dont on pleurait la disparition. Pour cela on n'imagina rien de mieux que d'envoyer dix mille hommes à Jabès-Galaad, afin d'en exterminer aussi les

1. *Juges*, XX, 15.
2. Id., XX, 2.

habitants, sans épargner ni les petits enfants, ni les femmes, en punition de ce que cette ville ne s'était point fait représenter à Maçpha. On ne réserva que les vierges, au nombre de quatre cents, que l'on amena à Schiloh. Puis on fit la paix avec les six cents Benjamites de Rimmon, et on leur donna les filles prises à Jabès. Mais comme il ne s'en trouvait pas pour tous et « qu'il n'y avait rien que l'on ne fût disposé à faire, pour empêcher qu'une tribu ne disparût d'Israël, » on s'arrêta à cette pensée: « Voici, dirent les Israélites, la fête annuelle de Jehovah à Schiloh, qui est situé au nord de Bethel, à l'est de la route de Bethel à Sichem et au sud de la ville de Lebona. S'adressant donc aux enfants de Benjamin, ils leur donnèrent cet ordre: Allez et cachez-vous dans les vignes. Quand vous verrez les filles de Schiloh, qui viendront pour danser, sortez tout à coup; que chacun prenne sa femme parmi elles, et retournez-vous-en au pays de Benjamin. Si leurs pères ou leurs frères viennent se plaindre à nous, nous leur dirons: Faites-leur grâce, car ils ne les ont pas enlevées comme l'homme enlève sa femme à la guerre, mais parce que vous les leur aviez refusées; la faute est donc à vous. » Les enfants de Benjamin firent comme on leur avait dit: ils enlevèrent le nombre de femmes qu'il leur fallait, et retournèrent chez eux. Après ce singulier dénouement, les Israélites se séparèrent, chacun regagnant sa tribu et sa famille.

En mettant à la place que l'enchaînement logique leur assigne les éléments dont cette histoire se compose, nous allons obtenir le caractère vrai de ces éléments et par conséquent aussi le sens de toute l'histoire. Nous constaterons d'abord que les habitants de Gabaa étaient des Beni-Jemini, ce que la plupart des versions interprètent par « enfants de Jemini; » en second lieu, que ce nom n'est rappelé que pour expliquer le contraste entre la conduite des gens de l'endroit et celle du vieillard qui recue illit le

lévite et qui était, lui aussi, Ephrathéen et « étranger à Gabaa [1]. » D'autre part, il ressort que, après avoir évité Jébus, parce que ce n'était pas une localité israélite, notre voyageur ne croyait point arriver dans une ville étrangère, de sorte qu'il jugea pouvoir se dispenser de faire passer sa femme pour sa sœur. C'est donc à cause de sa femme qu'il lui fut fait un si mauvais accueil, dans un pays où l'hospitalité est, cependant, traditionnelle et a toujours été tenue, depuis le chêne de Memré jusqu'à nos jours, pour la grande vertu orientale. En refusant la fille du vieillard, en refusant ensuite des mains de celui-ci la femme du lévite et en laissant le lévite lui-même libre de regagner sa couche, quand il leur eut livré sa femme, les gens de Gabaa, dont les contradictions du récit biblique prouvent que l'ordonnateur des traditions nationales n'a pas compris le mobile, montrent clairement: 1° qu'ils ne sont point venus en masse, comme une troupe d'immondes bêtes affamées de luxure, pour forcer le refuge d'une femelle; 2° qu'ils n'avaient pas plus l'intention d'abuser d'un homme que « les enfants et les vieillards » de Sodome [2], joints à la foule accourue pour assiéger la maison de Loth, n'avaient pu vouloir abuser des mystérieux étrangers reçus par ce dernier; 3° enfin, que ce qu'ils voulaient réellement, c'était que le lévite, en livrant lui-même sa femme, fît un acte impliquant tout à la fois une sorte de renoncement à l'appropriation personnelle et une reconnaissance du droit de la communauté. Cette interprétation, la seule logique, interprétation qui, du reste, répond exactement à la transition de l'hétaïrisme au patriarcat, dans laquelle se trouvent pris les commencements du sémitisme, n'est pas seulement justifiée par les

1. *Ipse de monte erat Ephraim et peregrinus habitabat in Gabaa; homines* AUTEM *regionis illius erant filii Jemini.* Telle est la version de la Vulgate, rigoureusement littérale, du reste. La pensée d'opposition est évidente.

2. *A puero usque ad senem, omnis populus simul.* Gen. XIX. 4.

circonstances indiquées et par beaucoup de rapprochement, elle l'est encore par quelque chose de plus direct.

Dans le chapitre de cet ouvrage où il est traité du symbolisme de la main, nous montrons que la main droite, comme emblème phallique, a appartenu à la période chthonienne secondaire, par conséquent hétaïrique encore. Or, en désignant les habitants de Gabaa comme des Beni-Jemini, avec l'intention de les opposer par cette dénomination au lévite d'Ephraïm et au vieil Ephrathéen qui lui donna l'hospitalité, le texte élaboré par le narrateur biblique a évidemment voulu faire allusion au sens qui est contenu dans le mot. Ce sens est celui « d'enfants de la main droite. » Beni-Jemini n'est, du reste, que le pluriel de Ben-Jamin, à la tribu duquel appartenait la cité Gabaïte. L'évidence du sens que nous venons de dire est établie, pour le singulier Ben-Jamin comme pour le pluriel Beni-Jemini, par des preuves irréfutables : au chapitre IX du second livre de Samuel [1], la tribu de Benjamin est appelée du nom d'Ereç Jemini ou « pays de la main droite, » et au premier verset de ce même chapitre, le Benjamite Kisch est qualifié d'Isch Jemini, ce que la Vulgate traduit très-bien par *vir de Benjamin*. On pourrait objecter que, le substantif *yamin* ayant aussi la signification de « sud », l'intention du narrateur a peut-être été de désigner par les mots d'Ereç Jemini et Isch Jemini le pays et un individu du midi, quoiqu'on ne voie pas trop bien d'après quelle orientation on aurait donné de préférence ce nom à une tribu qui avait plus au sud qu'elle encore celles de Juda et de Siméon. Mais, outre que les gloses s'accordent à prendre le nom de Benjamin pour ce qu'il sonne, ce que fait aussi la Vulgate, qui l'explique par « fils de la droite, » il y a un rapprochement de circonstances qui ne permet pas cette interprétation. Avant de recevoir de son père le

1. v. 4.

nom de Benjamin, — *id est filius dexteræ*[1], — le dernier-né de Jacob avait été appelé par sa mère mourante Ben-Auni[2], que l'on a traduit par « fils de ma douleur, » *filius doloris mei*. Pour nous, il nous semble que, puisque Ben-Auni et Ben-Jamin désignent la même personne, ce ne peuvent être que deux aspects d'une même idée. Or, nous verrons ultérieurement que, à Babylone, d'où était originaire le symbole de la main, la tour Zida ou « de la main droite, » que couronnait une grande main ouverte, avait à sa base un sanctuaire appelé Temin Ani, et que la ville elle-même portait le nom de « ville de la main du dieu Anu[3]. » Ce dieu, qui présidait au monde de l'abîme, n'était ici qu'une forme du générateur chthonien, un phallo, ce qui ressort, d'ailleurs, du féminin Anath[4], que le couchisme y opposa et qui était la génératrice universelle, une matrice et un kteis. Ces deux divinités, An et Anath, se retrouvent dans le pays de Chanaan, où l'on a, outre les dénominations divines Ana-melekh et Ano-bret, dont il sera question plus loin, une ville de Beith-Anath dans la tribu de Nephthali[5], une autre appelée Beith-Aun dans la tribu de Benjamin[6], et une localité du nom d'Anath dans la même tribu, au nord-est de Jérusalem, citée par le Talmud de Babylone[7] et que M. Ad. Neubauer[8] identifie avec Anathoth, la patrie de Jérémie. Que, dans les mots

1. *Genèse*, XXXV, 18, Vulgate.
2. בן־אוני.
3. Fr. Lenormant, *Essai de Commentaire sur Bérose*, pp. 380 e suiv.
4. Dans les langues conchito-sémitiques, on forme le féminin d'un mot en l'infléchissant en *th* ou en *h*, le premier prononcé *ath* et le second *ah* et *ath*. Le thème d'Anath est donc plutôt *An* qu'*Ani* ou *Anu*, la voyelle finale de ces derniers n'ayant pour objet que de mouvoir la consonne.
5. *Josué*, XIX, 38; *Juges*, I, 33.
6. *Josué*, XVIII, 12.
7. *Yoma*, 10, *a*.
8. *Géographie du Talmud*, p. 154.

qu'il sert à composer, le terme en question désigne bien la divinité même que nous venons de dire, c'est ce qui ne fait pas doute. Pour la ville de Beith-Anath, par exemple, la transcription hiéroglyphique offre ceci de concluant, que les deux parties du mot sont suivies, la première du signe déterminatif de « demeure » et la seconde du signe déterminatif de « déesse, » ce qui donne le sens précis de « demeure de la déesse Anath [1]. » D'autre part, aux deux autres villes de Beith-Aun et d'Anath se rattachaient des traditions tout à fait caractéristiques sous les rapports dont il s'agit. Beith-Aun n'était pas seulement le nom d'une localité benjamite parfaitement distincte; c'était aussi pour les Jéhovites un terme équivalent à « maison du diable. » Quand, en effet, Jéroboam, après avoir détaché de la dynastie de David dix des tribus israélites et s'être fait reconnaître roi par ces dix tribus, eut rétabli à Bethel les hauts lieux et le culte du veau d'or [2], les Beni-Juda ou Juifs, restés fidèles au fils de Salomon, ne désignèrent plus par mépris cet antique sanctuaire national que du nom de Beith-Aun. Le Talmud [3] a même l'air de confondre ces deux localités, mais le livre de Josué dit expressément que Beith-Aun était compris dans la tribu de Benjamin [4] et situé à l'est de Bethel [5], qui était, au contraire, dans la tribu d'Ephraïm. Le prophète Osée confirme la mauvaise odeur de Beith-Aun, quand il reproche aux habitants de Samarie d'adorer l'idole de ce sanctuaire, dont les hauts lieux devaient être détruits pour l'expiation des péchés d'Israël [6]. Quant à la ville d'Anath, elle fut bâtie, dit le Talmud [7],

1. De Rougé, *Mém. de l'Académie des Inscriptions*, nouv. série, t. XX[e], 2 p., p. 181.
2. I *Rois*. XII.
3. *Aboda Sara*, f. 43.
4. *Jos*, XVIII, 12.
5. *Jos.*, VII, 2.
6. *Osée*, X, 5 et suiv.
7. *Yoma*.

par le géant Ahiman, qui était, suivant le livre des Nombres [1] et celui de Josué [2], un fils d'Anak. Or, ce nom d'Ahiman signifie le « frère de la main droite », par opposition aux deux autres Anakites Scheschaï et Thalmaï. J. Robinson [3] donne lui-même cette traduction, qui est, du reste, littérale, et le Talmud [4] explique ainsi le mot : « Celui de droite d'entre ses frères. » D'autre part, en sa qualité de fils d'Anak (ענק), le géant Ahiman ne serait-il pas un de ces Anunnaki, génies d'origine chthonienne, que la lecture des inscriptions cunéiformes a fait connaître comme apparentés au dieu Anu, leur chef, symbolisé par la main droite? [5].

Nous devons conclure de ce qui précède que, Ben-Auni étant, ainsi que nous le disions plus haut, le pendant de Ben-Jamin, il y a lieu de tenir les Benjamites pour des adorateurs de la main phallique dite main d'Ani ou Anu. Le Ben-Auni ou « fils d'Ani » est, en effet, le même que le Ben-Jamin ou « fils de la droite » : nous dirons tout à l'heure que les articulations *au* et *a* (או et ע) étaient équivalentes et permutables entre elles. Or, la main phallique, dont le symbolisme date d'une époque de transition, était l'emblème du phalle associé au kteis, ainsi que nous le verrons dans la suite. Mais avant de se dédoubler en Anu et Anath, au contact conchito sémitique, le Divin de la dénomination An avait le sens général « de principe de production, » sans spécification de sexe, les genres n'existant pas encore dans le langage, de sorte que, par le fait de cette indistinction, le divin An, qui n'était ni mâle ni femelle, offrait les traits d'une mère *neutrius generis*, l'Oman, —

1. XIII, 23.
2. XV, 14.
3. *Theological Dictionary*, au mot *Ahiman*.
4. *Sota*, f. 34.
5. Fr. Lenormant, *Essai de Comment. sur Bérose*, pp. 112, 113, 131, 132 et 505.

Om-An ou Mère An, — de Strabon[1], ce que pourrait bien rappeler l'allemand Das *Weib*: vierge-mère enfantant d'elle-même, avant que le mâle se posât; prostituée divine ouverte à tous les germes, comme mère universelle, une fois le mâle posé. C'est ce dernier aspect qui prévalut, dans le divin dont il s'agit, quand du neutre le dénominatif An passa au féminin Anath. A ce féminin, en effet, se rattachent les prostitutions sacrées des Succoth Benoth ou « Tentes des filles[2] », dont la fête israélite des Tabernacles ou « Succoth[3] » ne différait point, à l'origine. En parlant de la fête des Sakæa dans le Pont, la même que celle des Succoth Benoth de Babylone, Strabon la représente comme une orgie se reliant au culte d'Anaïtis: « Partout, dit-il, où il y a un temple de cette déesse, on célèbre la fête bachique des Sakæa, où, vêtu à la scythe, on passe le jour et la nuit à boire, hommes et femmes paillardant pêle-mêle[4] ». Or, nous savons que c'est sous le nom d'Anaïtis que la déesse Anath fut adoptée par les Perses, de sorte que la Mylitta babylonienne, Mulidit ou Moledeth, sa substituée, qu'Hérodote[5] identifie à l'Aphrodite grecque et dans le temple de laquelle toute femme du pays, dit-il, était tenue de se prostituer une fois en sa vie, ne serait, avec le sens de « génératrice » qu'a le mot en question dans les langues sémitiques, qu'un simple déterminatif d'Anath et Anahita ou Anaïtis, dont nous venons de voir que le rôle était identique. Ce qui a été dit de Mylitta doit donc l'être aussi d'Anath, qui fut ainsi la Vénus babylonienne originelle, comme elle était également, au témoignage des auteurs

1. L. XI, c. VIII, 4.
2. II *Rois*, XVII, 30.
3. *Lév.*, XXIII, 39 et suiv.
Nombres, XXIX, 12-34.
Deut., XVI, 13; Nehemi, VIII, 15.
4. L. XI, c VIII, 5.
5. I, c. 199.

classiques, la Vénus du Pont et celle de Comane, honorées par des prostitutions sacrées. Le souvenir des Succoth Benoth, fête d'origine couchite, se retrouve jusque en Italie, sur les bords du Tibre, où elle se rattachait au culte de la même dénomination religieuse qu'en Orient. L'orgie qui avait lieu tous les ans, aux ides de Mars, sur les rives du fleuve, était, en effet, une véritable fête des Tabernacles. La description qu'en fait Ovide [1] et le nom d'Anna donné à l'antique divinité sous le patronage de qui la plus ancienne population de Rome, la plèbe, mettait ses grossiers ébats printaniers, ne permettent aucun doute à cet égard.

Or, de même que le côté mâle Anu, le côté femelle Anah ou Anath avait pour symbole la main: nous verrons ultérieurement que la chirogénie ou enfantement par la main était un des traits de la maternité divine universelle. En Égypte, où cette déesse, d'importation couchito-sémitique, a été reconnue par M. Birch [2] jusque sur des monuments du règne d'Aménophis 1^er^, de la dix-huitième dynastie, on trouve la « main de guerre » de Ramsès-le-Grand désignée sous le nom *d'Anta-m-nekht* ou « Anata dans sa force ». Mais, outre l'aspect guerrier, qu'elle communiqua presque partout à d'autres dénominations dérivées de la même idée, la déesse Anath en avait sur le Nil un autre des plus caractéristiques : avec ses attributs de *cadesch*, qui désignait une « prostituée sacrée », et de *ken*, qui signifie tout à la fois un « sein maternel » et le *pudendum virile*, elle était, comme à Babylone et comme l'Anaïtis des Sakæa, le double principe hermaphrodisiaque [3].

---

1. *Fastes*, III. I, v. 523 et suiv.
2. *Gallery*, II, p. 100.
3. Rosellini, *Monumenti storici civili e religiosi*, LXVI, dans *I monumenti dell' Egitto e della Nubia.*
Prisse, *Choix de monuments égyptiens*, pl. XXXVII. — De Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscriptions*, nouv. sér., t. XX, 2^e^ p. — De Vogué, *Journal asiatique*, 1867, p. 127.

La main d'Anu, dans cet état de choses, doit donc être tenue pour un des symboles de la fête hétaïrique des Tabernacles: symbole bissexuel, dont les antiquités gréco-romaines nous offrent elles-mêmes de nombreux spécimens. Dans la plupart de ceux qui nous restent, la main est représentée ou toute fermée, avec le pouce passé entre l'index et le medius, ou le medius en avant et tous les autres doigts repliés sur la paume. L'une et l'autre de ces figures étaient des emblèmes obscènes. La plus grave insulte que l'on pût faire à quelqu'un, à Rome comme en Grèce, c'était de lui montrer la main droite dans une de ces dispositions. Les Grecs se servaient, pour exprimer la chose, d'un terme tout à fait caractéristique : le verbe σκιμαλίζειν employé par eux désignait la personne à laquelle s'adressait le signe comme adonnée à la sodomie ou tout au moins efféminée [1]. C'est à quoi fait allusion aussi le distique suivant de Martial:

Rideto multum, qui te, Sextille, cinœdum
Dixerit, et digitum *porrigito* medium [2].

Le medius était le doigt que, par rapport à la main phallique, les Latins appelaient *digitus impudicus* et les Grecs καταπύγων.

Les deux figures que nous venons de dire n'étaient point originelles et n'avaient pas le caractère religieux de la main ouverte, non plus que de la main de justice ou de bénédiction, dont il sera traité plus loin; c'était une mimique de carrefour plutôt que de mystères, mais dont les éléments appartenaient aux mystères mêmes. Nous inclinerions donc à penser que l'accusation de sodomie portée par le livre des Juges contre les Beni-Jemini ou « enfants de la main droite », de la ville de Gabaa, n'a guère d'autre fondement que la mauvaise réputation, méritée du reste,

1. Diogène Laerte.
2. *Ep.* II, 28.

faite au symbole de la main bis-sexuelle d'Anu et Anath.

Ces faits établis, le récit de la guerre d'extermination contre les Benjamites se trouve expliqué tout naturellement, et c'est dans la conclusion même que la clef doit en être cherchée. La singulière promesse du verset 22, chapitre XXI des Juges: « Lorsque les pères et les frères des filles que vous aurez enlevées à Schiloh viendront se plaindre à nous, nous leur dirons: Faites-leur grâce, car ils ne les ont pas enlevées comme l'homme enlève sa femme à la guerre, mais parce que vous les leur aviez refusées; la faute est donc à vous; » cette promesse, disons-nous, renferme tout le secret de l'histoire. S'il fallait prendre le verset au pied de la lettre, on se trouverait en contradiction avec tout ce qui précède. Il est, en effet, bien évident que, après avoir, tous ensemble à *Maçpha*, juré de ne point donner leurs filles en mariage aux enfants de Benjamin, les Israélites ne pouvaient réserver une condamnation pour ceux d'entre eux qui agiraient en conséquence. Ils n'ont donc pas pu dire : « Si ceux de Schiloh viennent se plaindre du rapt de leurs filles, nous leurs répondrons que la faute est à eux. » Cette réponse, qui figure dans le texte comme quelque chose d'éventuel, doit, par conséquent, être tenue pour l'excuse même opposée par les Benjamites à l'accusation portée contre eux, d'où il y a lieu de conclure que la vraie cause de la guerre fut l'enlèvement des filles Ephrathéennes par les hommes de la tribu voisine. D'autre part, le rôle prépondérant que joue dans cette guerre la puissante famille de Juda paraît indiquer que les voisins du sud avaient, eux aussi, dans l'affaire un intérêt immédiat supérieur à celui des dix autres tribus. Si, néanmoins, ce fut plus spécialement le rapt de Schiloh qui détermina l'explosion, c'est que Schiloh était la ville sainte par excellence, la résidence de l'arche et des pontifes aaroniques, un grand centre sacerdotal, et que, en touchant à la chose du prêtre, c'était à « l'héritage de Jehovah Elohim » que

s'attaquaient les enfants de la main d'Ani. N'oublions pas que le Pierre l'Ermite de la croisade fut un lévite d'Ephraïm. Quant à l'attentat particulier des gens de Gabaa, ce fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase.

Il nous reste maintenant à prévenir une objection. Dans la transcription du nom d'Anu en caractères sémitiques, la première articulation du mot est figurée par un ע (aïn), lettre dont la prononciation a dû être celle de l'aïn arabe, le plus souvent un *a* emphatique un peu étranglé. En grec, dans la reproduction des mots où cette lettre se trouve, elle est généralement représentée par un α simple, quelquefois par un η ou un ω. Or, dans deux des mots que nous venons de rattacher à ce même Anu, — Ben-Auni (בן אוני) et Beith-Aun (בית און), — ce n'est pas un aïn qui commence, mais une sorte de diphthongue *au*, que les Grecs représentent d'ordinaire par ω ou αυ et αϐ. Peut-être serait-on tenté d'inférer de là qu'il manque à notre démonstration un élément lexique important. Ce serait à tort. En effet, outre que l'aïn et l'aleph (ע et א) sont deux lettres qui se permutent, nous avons une preuve directe de l'identité d'Aun et Auni, dans Beith-Aun et Ben-Auni, avec l'Anu de la Tour Zida de Babylone. En Egypte, où l'on constate l'existence du culte de cette dénomination sur des monuments de la plus haute antiquité, il y avait deux villes consacrées à Anu, l'une appelée Anu-res, dans le sud, et l'autre appelée Anu-mehit, dans le nord, où la tradition, jusqu'au temps même du voyageur Wansleben[1], plaçait le berceau de Moïse. La dernière de ces villes, que les Grecs appelaient Heliopolis ou « ville du soleil », portait en copte un nom hellénisé en Ων, qui est évidemment pour Anu. Or, en hébreu, cette même cité sainte est appelée און, qu'une double manière de ponctuer les consonnes fait prononcer *Aun* ou Aven : אָוֶן (Aun) dans la Genèse, XLI,

1. *Relation d'un voyage fait en Égypte en 1672 et 1673.*

50, et אָוֶן (Aven) dans Ézéchiel, XXX, 17) ʼAun et Aven sont donc le même mot, et ce nom est bien celui du dieu An ou Anu. Par conséquent, dans Beith-Aun ou Beith Aven, que le prophète Osée [1] appelle aussi אוֹן (Aun ou Aven) tout court, exactement comme l'Ὼν ou Anu d'Egypte, on a un sanctuaire du dieu de la main droite, le soleil phallique ou générateur d'une époque secondaire. Notons, d'ailleurs, que les Septante rendent Beith-Aven par Οἶκον Ὼν, identifiant par là le nom hébraïque du sanctuaire chananéen avec le nom copte de celui d'Héliopolis, ce qui complète la justification de notre orthographe et de l'assimilation que nous venons d'établir. D'autre part, la version d'Aquila, de toutes la plus servilement littérale, traduit Beith-Aun par Ανωφελους, qui, avec le sens de « pierre » et de « champ de pierres » qu'avait le mot φελους ou φελος dans le grec macédonien des successeurs d'Alexandre [2], pourrait fort bien être rendu par « le champ de pierres d'Anu». Le Beth-El et Beith-Elohim, «demeure des dieux », par conséquent le Beith-Aun, n'était pas seulement une pierre levée ; on donnait aussi ce nom, en Orient, à des espèces d'Hermæa et à des champs entiers de grosses pierres disséminées, qui, au sixième siècle de notre ère encore, étaient l'objet d'une vénération superstitieuse. M. Charles Lenormant [3] conjecture que ce fut dans un de ces champs sacrés que Jacob eut sa vision de l'Echelle mystérieuse, ce que confirme le rapprochement des textes. La Bible dit d'abord expressément, en effet, que le jeune homme prit « une des pierres de l'endroit », pour y reposer sa tête, et ensuite elle qualifie l'endroit lui-même de la « Cour céleste [4] ».

1. X, 8.
2. Fr. Passow, *Handwarterbuch der griechischen Sprache*, au mot φελ.ὸς. Cf. φελλεύς, contrée pierreuse, d'où le nom d'un canton pierreux de l'Attique.
3. *Nouv. Ann. de l'Inst. Arch.* I, p. 234.
4. *Genèse*, XXVIII.

Quant à Ben-Auni (בן אוני), l'effort d'esprit de l'élaborateur biblique pour expliquer par un jeu de situation ce qu'il croit signifier le « fils de ma douleur », — *filius doloris mei*, suivant la glose de la Vulgate, — cet effort est en pure perte. Outre le rapport que nous venons de constater entre le fils de la main droite et le serviteur du dieu Anu, rapport qui suffit pour justifier la parenté établie entre Auni et Aun, nous avons d'autres motifs qui ne nous permettent pas d'accepter ce nom comme le dernier cri d'une mère expirant dans les suprêmes douleurs de l'enfantement. En mettant en opposition le nom de Benauni, donné par la mère, et celui de Benjamin donné par le père, la tradition si singulièrement interprétée par le dernier compilateur des vieux textes laisse clairement entrevoir cet état de transition de l'hétaïrisme au patriarcat, où nous disions plus haut que se trouvaient pris les débuts du sémitisme. Quand l'époux n'existait pas encore, les enfants n'appartenaient qu'à la mère. C'était par la mère que la filiation s'établissait, ainsi que le prouvent tous les exemples de cette époque primitive conservés par les auteurs classiques ; c'était elle, par conséquent, qui donnait le nom. Le souvenir de cet état est tout vivant dans la Genèse. Nous voyons, en effet, par les circonstances qui accompagnent la naissance des enfants du patriarche, que l'aîné seul était son fils, fils d'adoption plus encore que de nature, et que les autres, privés de tout droit à sa succession, n'étaient que les enfants de ses femmes. Ismaël est le fils d'Agar ; Yakschan, Medan, Midian, Yeschbak et Schouach ne sont que les enfants de Ketoura. Abraham n'eut de fils qu'Isaac, et celui-ci hérita de tout et fut le seul représentant et continuateur de son père [1]. Quand Ismaël quitta l'*ohel* du patriarche, il n'en emporta que « le morceau de pain et la gourde pleine d'eau » qu'on donna par charité

1. Genèse, XXV, 5, 6.

à sa mère, en la renvoyant. Or, il est dit du fils d'Agar, comme il aurait pu l'être de ceux de Ketoura, que ce fut la mère qui lui imposa son nom, tandis qu'Isaac reçut le sien de son père. Le verset 15 du chapitre XVI de la Genèse, qui n'est, avec le verset 16, qu'une conclusion sans lien, en contradiction même avec ce qui précède, par conséquent une glose du compilateur, a bien l'air de dire que l'enfant d'Agar fut nommé par Abraham ; mais le verset 11, dont les éléments, comme celui de tout le récit, appartiennent davantage à la tradition, laisse entendre tout le contraire : « Voilà, dit à Agar le Malak ou Moloch dont la rédaction jéhovite a fait l'ange de Jehovah, voilà que tu es devenue enceinte, et tu enfanteras un fils que *tu appelleras* Ismaël. ». Le chapitre XXXVIII est, du reste, tout à fait précis à cet égard. Des trois enfants que Juda eut de la fille de Schoua le Chananéen, l'aîné seul reçut son nom de son père ; ce fut la mère qui nomma les deux autres. La fille de Schoua étant devenue enceinte, dit ce chapitre, « elle enfanta un fils, qu'*il* appela (*iqra*) Er. Ayant conçu une seconde fois, elle mit au monde encore un fils, qu'*elle* appela (*teqra*) Onan. Puis elle en enfanta un troisième, qu'*elle* appela (*teqra*) Sela. » Tout cela est dit avec une intention que ne comprenait probablement plus le rédacteur jéhovite, mais qui était bien dans les textes élaborés. Or, nous remarquons que, dans la seule famille patriarcale qui n'eut pas d'héritier exclusif, celle de Jacob, tous les enfants, depuis Ruben jusqu'à Benauni, reçurent leurs noms chacun de sa mère. Le dernier seul, par une exception qui demeurerait inexplicable, sans la circonstance du double courant dont nous parlions plus haut, fut appelé à la fois par sa mère et par son père, et des deux noms qui lui furent successivement donnés, le premier nous reporte au pur chthonisme de l'époque primitive d'Anu, l'Om-An ou « mère An » de Strabon, la Moledeth ou Mylitta des prostitutions sacrées ultérieures, et le second nous ra-

mène à l'époque secondaire de la séparation des sexes et du symbolisme phallique et hermaphrodisiaque de la main.

Ce double aspect, dans le mythe de Rachel et de Jacob, est, du reste, confirmé par la tradition. D'après les Rabbins, en effet, la déesse Astarté, qui n'est qu'une des formes de l'Anath-Mulidith de Babylone, ne différait point, à l'origine, de Rachel elle-même, dont le gracieux nom a le sens de « brebis-mère »[1]. Nous verrons dans la suite que cette identification est parfaitement justifiée. Rachel, comme mère du troupeau, était, de même qu'Astarté, une dénomination de la maternité divine : le tumulus qui portait son nom et que Jacob lui aurait érigé à Bethléem[2] le prouve, et le verset 21 du chapitre XXXV de la Genèse contient un trait qui en est la confirmation. Après avoir élevé une colonne ou cippe phallique[3] sur ce *tumulus*, qui, ainsi que tous ceux de la période pré-historique, était un sein maternel *in statu prægnationis*, le patriarche, dit le verset en question, alla établir sa tente au delà de la « tour d'Adar[4] ». Les Septante et la Vulgate traduisent « Migdol Adar » par la « tour du troupeau »; mais la Mischna[5] mentionne une localité de ce nom, dont elle fait un nom propre, et saint Jérôme place une tour d'Ader près de Bethléem. L'interprétation de la Vulgate et des Septante n'est donc que le résultat d'un mirage. Il ressort, de toutes manières, que la tour d'Adar et le *tumulus* de Rachel étaient à Bethléem et près l'un de l'autre. Or, après avoir rappelé que le *tumulus*, dont la pyramide n'est qu'une modification, avait été originairement une matrice, dans laquelle le mort, comme une semence jetée en terre, s'in-

1. J. Robinson, *Dict.* au mot « Ashtaroth ».
2. *Genèse*, XXXV, 20.
3. מצבה.
4. מגדל עער.
5. *Schekalim*, VII, 4.

formait à nouveau pour renaître, et que la tour, dont on le couronnait souvent ou qui le dominait à quelque distance, était un emblème phallique, nous ferons remarquer que, dans les villes assyriennes où ce double symbole existait, le *tumulus* transformé en pyramide était dédié à une déesse-mère, une Rachel quelconque, et la tour voisine ou superposée l'était à un dédoublement mâle de cette même divinité, qui portait, entre autres noms, celui d'Adar[1]. A Nipur, le Kalneh de la Genèse[2], par exemple, c'était au Dieu Adar que s'associait, comme mère et épouse, la Belit chthonienne[3], ce qui détermine très-nettement le caractère originel de la première de ces dénominations, une des plus anciennes dans les inscriptions de la Babylonie. Avant de devenir le feu générateur du soleil, un phalle ignifère, Adar était « celui qui habite les profondeurs de l'abîme[4] », une sorte de ζώπυρον σπερμοφυὲς ἐν τοῖς τῆς μητρὸς ἔγκασι. D'autre part, une tablette mentionne cette même dénomination parmi les noms d'Anu, et, dans une inscription citée par M. Fr. Lenormant[5], Adar est qualifié de premier-né du chef des Anunnaki ou génies infernaux, qui n'est autre qu'Anu encore. Parmi les Molochs de Sepharvaïm, pour qui « l'on brûlait des enfants », la Bible[6] cite ensemble et comme associés Adr-amelech et An-amelekh, dans lesquels il est impossible de ne pas reconnaître le Molokh Adar et le Molokh Anu réunis. Le Bit-Zida ou « sanctuaire de la main droite », dite main d'Anu, qui était le nom du *tumulus* pyramidal en Babylonie, et le Bit-

1. Fr. Lenormant, *Essai de Commentaire sur Bérose*, pp. 394 et suiv.
2. *Gen.*, X, 10.
3. H. Rawlinson, *Dissert.* dans le t. IV de la trad. angl. d'Hérodote, par George Rawlinson, p. 625.
4. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 167.
5. *Essai sur Bérose*, pp. 112 et suiv.
6. *Rois*, XVII, 31.

Aschar ou « sanctuaire du fécondateur igné de l'abîme », qui était le nom de la tour d'Adar, située à côté du Bit-Zida, nous paraissent, en conséquence, expliquer le voisinage du tombeau de Rachel, la brebis-mère, et de la tour d'Ader, près de Bethléem. Rachel est ici une orte de *mater turrigera*. Quant au cippe[1] dressé par Jacob sur le tombeau de la bien-aimée, la colonne[2] qu'Absolom, de son vivant, d'après la Bible[3], fit élever sur le sien, dans la vallée du Roi, et qui portait le nom significatif de « main d'Absalom[4], » est un indice qui montre le sens qu'on attachait en Chanaan à ces sortes de symboles. La *maçbath* du *tumulus* de Rachel était donc, sinon par sa forme, du moins pour le sens, une main phallique, par conséquent une main d'Anu, exactement comme la *maçbath*[4] du *tumulus* de la vallée du Roi, qui, bien que simple colonne ou cippe, était qualifiée de « main d'Absalom[5] ». Il est bien vrai que, dans Migdol Adar, la première articulation du mot Adar est un aïn (ע), au lieu d'un alef (א) ou d'un hé (ה), comme dans Adr-amelekh et dans l'Adar assyrien, mais nous savons que rien n'est plus fréquent, dans les langues sémitiques, que la permutation de ces lettres.

Il ressort assez clairement déjà, croyons-nous, des développements qui précèdent que, à l'origine du sémitisme proprement dit, l'hétaïrisme était encore la loi de beaucoup de sociétés en Asie. La Bible, cependant, a beaucoup d'autres preuves à nous fournir à cet égard. Le chapitre XVIII du Lévitique, par exemple, est tout à fait

---

1. אשר, en assyrien, le « ciel inférieur », par opposition au ciel supérieur et visible. Oppert, *Journal asiatique*, 1865, p. 328.
2. מיצבה — maçebah.
3. מיצבת — maçebeth.
4. II *Samuel*, XVIII, 18.
5. יד אבשלום

concluant. Sans prétendre le moins du monde que, à l'époque où fut dressé le premier canevas de ce livre, les sociétés auxquelles il y est fait allusion eussent pour base la promiscuité des genres et ne connussent pas le mariage et la famille, il est permis de croire que tel était, du moins, le préjugé traditionnel des Beni-Israël à leur endroit, et que ce préjugé avait sa raison dans les souvenirs d'un état de choses plus ancien, contre lequel les Sémites, en Orient, furent des premiers à réagir. Voici ce chapitre, qui, par la prétention qu'il affiche ouvertement de mettre l'état social créé par Moïse en opposition avec celui des peuples voisins, nous paraît, sauf les réserves que nous venons de faire, contenir de précieux enseignements. C'est Jehovah qui parle à son Prophète :

« Dis aux enfants d'Israël : Moi, Jehovah, je suis votre Dieu. N'agissez pas comme fait le pays d'Égypte, où vous avez demeuré, ni comme fait le pays de Chanaan, où je vous mène : ne marchez pas dans leurs voies, »

Or, ces voies, qui, dans les préjugés des Israélites, étaient celles de l'Égypte et du pays de Chanaan ; ces voies, dont le peuple de Dieu devait se tenir éloigné, le commandement qui suit dit clairement ce qu'elles étaient, non pas à l'époque de la dernière rédaction du Pentateuque, mais au temps où commença la lutte du principe mâle exclusif, Jehovah chez les Israélites, contre l'exclusivisme du principe femelle et contre l'hétaïrisme :

« Personne de vous n'approchera de sa parente consanguine pour découvrir sa nudité : *ut cum eâ dormiat.*

« Tu ne découvriras pas la nudité de ta mère, par respect pour ton père ; elle est ta mère, tu ne dois pas découvrir sa nudité.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père, parce que c'est la chair de ton père.

« Tu ne découvriras pas la nudité de ta sœur, fille de

ton père ou fille de ta mère; qu'elle soit née à la maison ou au dehors, tu ne dois pas découvrir sa nudité.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la fille de ton fils ni de la fille de ta fille, parce que c'est ta propre chair.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la fille de la femme de ton père, née de ton père; c'est ta sœur.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la sœur de ton père, parce que c'est la chair paternelle.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la sœur de ta mère, parce que c'est la chair maternelle.

« Tu respecteras le frère de ton père, en n'approchant pas de sa femme, car elle est ta tante.

« Tu ne découvriras pas la nudité de ta bru; elle est la femme de ton fils, tu dois respecter sa chair.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère; c'est la chair de ton frère même.

« Tu ne découvriras pas la nudité de la fille de ta femme ni tu ne prendras point la fille de son fils ou la fille de sa fille, pour découvrir sa nudité, tant que ta femme vivra ».

Suit un détail d'autres actes défendus, mais d'actes qui, cette fois, sont tout à fait des turpitudes contre nature et qu'un état social quelconque, pour si dépravé qu'on le suppose, n'a jamais comportées régulièrement. Quelle que fût la dissolution des mœurs chananéennes, elle ne pouvait aller jusqu'à imprimer à ce qui n'est pas naturel le caractère de loi: la sodomie et la bestialité, auxquelles fait allusion le Lévitique, n'ont jamais été, même chez les derniers des sauvages, que des monstruosités exceptionnelles. Abstraction faite de ce point, il demeure établi, croyons-nous, par l'opposition précitée que, à une époque qui remonte bien au delà du livre en question et dont ce livre a conservé le reflet, en mêlant à des souvenirs traditionnels, comme pour se les expliquer, des immoralités qui sont de tous les temps et de tous les pays, la famille n'était pas

organisée dans les conditions que le chapitre XVIII dont il s'agit a eu en vue de consacrer. Cette époque reculée, où les relations de parenté du mâle et, par conséquent, la propriété absolue et héréditaire dans sa descendance n'existaient pas d'une manière suivie, est antérieure à ce que l'Egypte et le pays de Chanaan nous offrent de plus ancien. Ce n'est donc ni aux Egyptiens ni aux Chananéens proprement dits que s'adressent directement les allusions du Lévitique, mais à un état social dans lequel ils se trouvèrent d'abord mêlés et qu'ils avaient déjà considérablement modifié, quand les Sémites se mirent en contact avec eux. Cet état, du reste, est rappelé en termes exprès dans la seconde cosmogonie de Sanchoniaton, où il est dit de Semenrumos et d'Usoos, les fils des géants Kasion, Libanon, Antilibanon et Thabor, qu'ils eurent beaucoup d'argent de leurs mères, « car les femmes d'alors se livraient sans honte à ceux qu'elles rencontraient ».

CHAPITRE IV

Ἀφροδίτη ἐν ἕλει.
Venus in calamis.

A la mère universelle et commune ne se substitua pas brusquement la priorité de l'énergie du mâle : les religions ne se succèdent point par supplantation violente, mais en croisant l'une sur l'autre. La mère, en passant du neutre au féminin, demeura longtemps l'égale du père et ne s'effaça que progressivement devant la puissance absorbante de l'époux. Ce progrès est marqué par les transformations que subit le dogme originel de la divine Maternité. Il s'échelonne ainsi :

1. D'abord la Mère enfantant d'elle-même, seul et unique principe de toutes choses, ayant son symbole dans la Terre et ne faisant qu'un avec lui : *Mater virgo, Martha.*

2. La Mère fécondée, par suite de l'affirmation de l'énergie du mâle, mais en dehors de l'idée de mariage et avant l'établissement de la propriété privée : prostituée divine ayant son symbole dans la Terre ouverte à tous les germes,

Mylitta, Venus volgivaga, Aphrodite pandêmos, Magdalena.

3. Egalité des deux principes : *Hermaphroditos, Hybristika.*

4. Priorité du mâle, suivant peu à peu l'établissement de la propriété et du mariage et la constitution de la famille : cultes phalliques et substitution progressive de l'énergie des divinités atmosphériques et célestes à l'énergie chthonienne.

5. Prédominance exclusive des divinités célestes, qui accaparent, à elles seules, toute l'énergie divine, et rejet définitif hors de la religion des anciennes puissances chthoniennes et infernales.

6. Séparation finale du Ciel et de la Terre et commencements de l'idée de création, d'où ensuite le Créateur transcendant.

Nous allons essayer de suivre ce progrès, mais en bornant notre étude aux seuls cultes issus immédiatement de l'idée chthonienne. Quant à ceux qui ont été développés plus ou moins directement de l'idée de force et de puissance, sans passer par le chthonisme, ils ne seront touchés qu'autant qu'ils se trouveront ramenés dans notre plan de leur mouvement propre.

Nous avons dit que la religion a débuté par l'adoration du Ciel et que les premiers dieux ont été les forces de la nature : ceci est général. Puis à l'idée de force a succédé l'idée spéculative de cause. Le premier état paraît bien avoir été celui de toute l'espèce humaine, au début de la conscience, et c'est pourquoi on le constate partout, dans toutes les races, sous toutes les latitudes. Quant au second état religieux, il n'a débuté sous la forme chthonienne, qui est sa forme la plus archaïque, que dans un milieu particulier plus précoce, alors que l'espèce était depuis longtemps divisée, s'il y a eu division de l'humanité à une

époque quelconque; mais les symboles en furent pris ensuite par les cultes atmosphériques et célestes, quand le progrès de la spéculation eut amené ceux-ci, à leur tour, dans le mouvement de la notion de cause. Nous verrons, en effet, que l'aryanisme et le sémitisme, lorsque de l'adoration des dieux forts et puissants de l'atmosphère et des hauteurs du ciel ils s'élevèrent à l'adoration plus spéculative du principe même de la création, ne le conçurent pas d'abord autrement que comme un principe générateur à la manière animale, en transportant au Ciel l'énergique vertu que le chthonisme réservait exclusivement à la Terre.

Il est incontestable que la spéculation chthonienne a pris naissance dans un milieu où le père n'existait point comme tel, et pourtant on ne peut pas dire que ce milieu, quoique dans l'état de simple nature, ne fût pas social : si la société n'y était pas organisée dans des conditions de solidarité qui, tout en préservant l'intérêt commun, garantissent la liberté individuelle, ce n'était plus pourtant l'état primitif d'isolement de la vie animale. Il n'y avait pas de législation civile, mais il y avait certaines lois d'association restreinte, consacrées par la tradition et dont les théologues magiciens firent la base de leurs spéculations religieuses. Ce qui distingue du milieu aryen originel l'autre milieu où s'élabora le chthonisme, c'est que, dans ce dernier, la spéculation se fit dès l'état de nature, quoique en pleine conscience, tandis que, dans le milieu aryen, elle ne débuta qu'en pleine vie civile. La famille, c'est-à-dire le père, la mère, les frères et sœurs, consanguins comme utérins, et toute la parenté collatérale, par conséquent la cité, existaient déjà chez nos ancêtres, quand de l'idée de force la spéculation du Divin passa à celle de cause; c'est ce que la philologie a parfaitement démontré. Il est établi, en effet, que, avant de se séparer, la race aryenne avait cette constitution, puisque les termes qui désignent les différents degrés de parenté sont communs à toutes les langues-

sœurs de cette race, depuis l'extrémité orientale de l'Inde jusqu'à l'Océan Atlantique. Cela ne veut pas dire que l'état d'isolement n'ait été, pour les Aryas, comme pour le reste de l'humanité, la condition originelle ; cela veut dire seulement que les Aryas sont arrivés à la constitution de la cité d'une manière directe, sans la subordonner à aucune sorte de progrès religieux ni la faire dépendre de spéculations théologiques quelconques relativement au rôle divin de la génération. L'organisation primordiale du culte dans cette grande famille prouve, du reste, que le théologisme était resté étranger au développement de la religion. Il ressort des plus anciens hymnes du Rig-Véda que le vrai centre religieux était le foyer de l'habitation, comme en Grèce le prytanée ou l'ἔρκος, et à Rome le foyer domestique, et que le père était le véritable prêtre et sacrificateur : à Rome, le *paterfamilias*, et en Grèce l'eupatride. La cité, dans ces conditions, n'est qu'une sorte d'extension de la famille, avec un père ou ancien et un prytanée pour chaque groupe de citoyens : le sacerdoce proprement dit, à part des magiciens, devins, charmeurs et sorciers, qui ont été de tous les temps et de toutes les religions, ne date que de la spéculation ou du ritualisme, comme nous l'avons dit ailleurs, par conséquent, chez les Aryas, d'une époque où la famille était déjà constituée et le père entouré d'assez d'autorité religieuse pour pouvoir contre-balancer l'influence des inspirés et des docteurs et garantir l'indépendance de la cité.

On a dit que les Aryas n'étaient pas une race religieuse. Cela est vrai en ce sens qu'ils n'ont eu, dans l'histoire, l'initiative d'aucune de ces grandes spéculations métaphysiques qui ont groupé successivement ou parallèlement tant de peuples d'origine différente sous la bannière d'une même foi et de mêmes symboles religieux ; mais ce l'est beaucoup moins, si l'on entend la religion dans le sens plus élevé d'une solidarité naturelle, avec l'idée de loi et

de droit pour base. Et peut-être faut-il attribuer en partie cette plus grande résistance que la race en question a opposée aux envahissements de la métaphysique transcendante à l'heureuse circonstance d'un milieu moins agité et d'une organisation physique moins nerveuse et moins impressionnable, mais plus liée et plus ferme. Il lui a été d'un très-haut avantage que la voie de la spéculation religieuse ne se soit ouverte devant elle qu'après la constitution de la famille et de la cité, quand sa raison était suffisamment formée pour pouvoir se guider d'elle-même dans la pratique de la vie. Homme fait, lorsque de la contemplation du cosmos et de l'adoration de la force il passa aux abstractions, il apporta dans ce nouveau genre de travail une expérience du naturel, des dispositions et des habitudes qui ne durent pas peu contribuer à contenir son imagination et à l'empêcher de dévier dans la trop séduisante recherche des causes premières. Aussi, montrera-t-il plus tard une énergie de réaction qui lui donnera sur cette même nature, dans laquelle il a eu davantage le temps de se développer, un empire que n'a eu jusqu'ici l'homme plus âgé d'aucune autre race. La critique dans toutes ses applications, l'histoire, l'art, la science, la philosophie, la morale, le droit, tout ce qui constitue à notre civilisation moderne, fille de la Grèce et de Rome, conquête de l'impie Titan Prométhée, sa supériorité indéniable, ce sera l'Arya surtout qui en aura l'initiative.

La spéculation qui a produit le chthonisme et tous les symboles religieux qui se rattachent directement ou indirectement à l'âge de pierre n'est donc pas une pensée aryenne. Outre que leur organisation individuelle ne paraît pas s'être prêtée volontiers aux précocités hors de saison, les Aryas ont vécu originairement dans un milieu local où la Terre comme telle n'avait peut-être pas pour l'imagination et la rêverie les séductions que devait offrir le ciel libre et dégagé des hautes montagnes. Sur ce pla-

teau élevé qu'ils habitaient, au milieu des immenses steppes nues et désertes où ils faisaient paître leurs troupeaux, la maigreur de la végétation n'était guère de nature, ce semble, à persuader de l'énergique vertu du sol et à inspirer l'idée des symboles qui se rattachent au culte de la surface terrestre ou des profondeurs souterraines. Quelle compensation pouvait offrir à leurs sens cette terre inféconde, à côté de l'immensité ouverte qui se déroulait librement au-dessus de leurs têtes, de ces horizons sans limites, de tout cet espace infini dans lequel se mouvaient des forces aussi rapprochées de la vue et aussi séduisantes que celles de l'atmosphère et des profondeurs célestes : les vents aux longues et larges traînées, les gigantesques chevauchements des nuages, les interminables raffales de la tempête, les éclairs s'étendant d'un bout du ciel à l'autre, puis la sérénité de l'orbe immense qui embrasse tout, les lents et lointains levers de l'aurore, la splendeur inaltérée du jour, l'éclat d'un soleil aux franches coudées, véritablement roi et seigneur de ces espaces, et enfin la brillante armée des étoiles?

L'origine de la spéculation en question, qui remonte, avons-nous dit, ainsi que le prouve la nature même de ses symboles, aux premières époques de l'hétaïrisme, ne doit être recherchée, en conséquence, que dans un milieu moral précoce, mûri avant la saison, et dans un milieu local dont le caractère de la végétation explique tout à la fois la précocité désordonnée de l'homme et la préférence donnée à l'énergie de la Terre sur la puissance du Ciel. Il faut trouver des conditions telles, qu'on y puisse avoir au moins un motif plausible de conjecturer, sinon d'affirmer, que là seulement a pu se développer la spéculation chthonienne. Or, l'aryanisme et le berceau des Aryas exclus de toute hypothèse à cet égard, il ne nous semble pas possible de rechercher la solution de notre problème autre part que dans la zone comprise entre le 20e et le 40e degrés de lati-

tude nord, en Asie, et parmi les familles humaines qui peuplaient cette zone antérieurement aux invasions aryennes. En excluant également de l'hypothèse la race semitique, le sémitisme ne paraissant être, du reste, qu'un rameau détaché du même tronc que le rameau arya à une époque où le chthonisme était déjà formé, nous n'avons plus en présence que des groupes humains appartenant à un conglomérat très-diversifié qu'on a appelé du nom de Touranisme. Cette dénomination, qui ne désigne rien d'uni et de compacte, n'a été employée par les Aryas que comme terme d'opposition entre eux et ce qui n'est pas eux, de sorte qu'elle n'a pas de valeur ethnologique en elle-même. Des savants [1] prétendent que le mot pourrait se rattacher au sanscrit *tur*, *turas*, *tuiria*, avec la double signification « d'ennemi » et de « noir », par opposition aux Aryas, dont le nom signifie « blanc » et « brillant ». Quoi qu'il en soit de cette étymologie, nous ne pouvons, jusqu'à plus ample informé, comprendre dans la dénomination de « touranien » une unité de race comme pour les Aryas et les Sémites ; si la science, en effet, distingue de ceux-ci, dans l'antiquité, des peuples comme la plupart des Scythes, et, dans les temps modernes, la race jaune, les Turcs blancs et aussi toutes les populations à teint naturellement foncé, elle n'a pas réussi à établir la parente originelle des Scythes anaryens, des Turcs blancs, des hommes de couleur jaune, des Dravidiens et des autres peuples dits Touraniens entre eux. Il n'y a donc pas de race touranienne proprement dite, à moins de restreindre le sens du mot au groupe turco-finnois, et quand nous nous servirons de cette dénomination pour désigner toute une classification anthropologique, il est bien entendu que ce sera uniquement comme terme d'opposition.

Néanmoins, on ne saurait méconnaître qu'il n'y ait eu,

1. Ernst von Bunsen, *Die Einheit der Religionen*, I, p. 93.

antérieurement aux Sémites et aux Aryas, un premier degré de civilisation où se trouvent rangés précisément, sur une même ligne, les peuples compris sous la vague dénomination de Touraniens, qui, dès lors, peut fort bien être employée, avec la réserve que nous venons de faire, pour désigner cette première étape du progrès général. « Le développement de la raison humaine, dit M. d'Eckstein[1], est un fait tardif de l'esprit humain : il se manifeste très-spécialement sous l'action du Christianisme (il a probablement voulu dire l'Hellénisme) ou dans les sociétés chrétiennes (c'est-à-dire gréco-romaines). Le monde primitif peut se diviser en trois grandes catégories : ou bien la pensée s'exprime par signes, et ces signes s'expliquent par des hiéroglyphes ; ou bien la pensée s'exprime par des tropes, et ces tropes s'expliquent par des paraboles ; ou bien, enfin, la pensée s'exprime par des mythes, et ces mythes s'expliquent par des légendes. » Ce que M. d'Eckstein appelle simplement des hiéroglyphes, nous l'avons généralisé dans un terme plus étendu et l'avons appelé « symbole », en donnant à ce dernier mot le sens originel du grec σύμβολον, fourni par le verbe συμβολέω ou συμβάλλω, qui implique une sorte d'agglutination dans laquelle la pensée et son image se trouvent prises de manière à ne former et à ne présenter à l'esprit qu'une même idée. Le terme de période d'agglutination, pour désigner ce premier degré du développement humain, eût même été plus propre ; car, ce n'est pas seulement dans les symboles religieux que l'on constate, chez les Touraniens, cet état aggluliné, chacun des mots de leurs langues, les plus anciennes naturellement, est une sorte d'empâtement de tout le discours, impliquant à la fois ce qui a été décomposé ailleurs en nom, verbe, etc. C'est à

1. *Sur les Sources de la Cosmogonie de Sanchoniaton*, dans le *Journal asiatique*, déc. 1859.

peine si, dans ce groupe d'idiomes, dont la plupart n'ont pas d'autres rapports communs entre eux, les mots ont été tirés de l'état de simples démonstratifs, qui paraît avoir été l'état originel de toutes les langues. Le chinois Kouwen est l'exemple le mieux caractérisé peut-être de tout le groupe; les mots y sont généralement, en effet, des déterminatifs de genre plutôt que des différences spécifiques, pour me servir du langage de l'Ecole, et ce n'est que par le ton et la position dans la phrase, signe incontestable de leur caractère démonstratif, qu'ils arrivent à se spécialiser. A des langues de cette nature ne pouvait évidemment être appropriée qu'une écriture symbolique. Les articulations, dans ces langues, n'ayant en elles-mêmes et par elles seules, indépendamment de l'accent et de la syntaxe, aucune individualité, il n'était possible de préciser la pensée qu'en la distinguant par un signe qui remplaçât dans le discours écrit l'intonation ou le geste démonstratif du discours parlé. Ce signe remplit l'office de désagglutinant, en ce sens qu'il dégage la pensée de l'agglutination où elle se trouvait prise. Si des deux parties, symbolique et phonétique, dont se composent les caractères dérivés, dans la langue chinoise écrite, on ne prend que la partie phonétique ou réputée telle par pure convention, on a un mot qui ne dit à peu près rien du tout. Inutile d'ajouter, après ce qui précède, que, dans des mots qui ne sont en particulier ni des substantifs, ni des qualificatifs, ni des verbes proprement dits, il ne saurait y avoir de distinction des genres, masculin et féminin: tout y est neutre sous ce rapport; c'est l'hétaïrisme de l'état social se reproduisant dans le langage. Cette distinction des genres, particulière aux langues à flexions, qui appartiennent aux périodes de développement subséquentes, n'a pu se faire que dans un milieu social non hétaïrique, quand le père a été posé.

Tout se lie donc dans la nature; tout y est solidaire. La

religion, le langage, l'état social paraissent d'abord se subordonner réciproquement et ne se dégagent ensuite que par degrés, en conséquence des relations et des échanges qui s'établissent entre peuples. D'un autre côté, le milieu physique a eu aussi sa grande part d'influence dans les premiers développements qui ont produit la religion, le langage et l'état social; et comme le dégagement de ce milieu ne s'est point effectué d'une manière brusque et n'a pu que suivre le mouvement des rapports qu'il a déterminés, peut-être n'est-il pas impossible de conjecturer quelque chose de très-probable sur les conditions du milieu originel en question. Nous avons dit que, pour le chthonisme, l'origine ne devait point en être recherchée dans le mileu aryen: la nature locale des hauts plateaux asiatiques ne se prêtait pas à ce genre de spéculation, et l'Histoire confirme que les Aryas, comme tels, y sont restés étrangers.

Après avoir caractérisé comme nous venons de le faire sommairement le milieu moral touranien, qui, lui, au contraire, semble reproduire si exactement les conditions premières du symbolisme chthonien, nous devons dire pourquoi il nous a paru préférable de placer le berceau de cette spéculation entre le 20e et le 40e degrés de latitude nord, en Asie, quand cette zone n'était encore occupée ni par les Aryas ni par les Couchito-Sémites.

A notre avis, justifié, du reste, par les raisons que nous allons dire, le concept originel de la divine Mère doit être celui que les Grecs ont plus tard compris sous le nom d'*Aphrodite dans les marais*, *Aphrodite dans les roseaux*, Ἀφροδίτη ἐν ἕλει, Ἀφροδίτη ἐν καλάμοις. A ce même concept répondent une foule d'autres dénominations encore dans les mythologies. Plutarque, dans la vie de Thésée[1], raconte ce qui suit:

1. C. 4.

« Sinnis avait une fille belle et bien faite, qui se nommait Périgyne. Elle avait fui après le meurtre de son père. Thésée la cherchait partout. Elle s'était cachée dans un endroit où il y avait beaucoup de roseaux et d'asperges sauvages et elle implorait ces plantes, comme si elles la comprenaient, en leur promettant que, si elles voulaient la bien défendre et la sauver, elle ne permettrait plus qu'on les détruisît ni les brûlât. Thésée l'appela et lui dit qu'il ne lui ferait aucun mal et la traiterait, au contraire, le mieux du monde. Elle sortit donc et eut commerce avec Thésée, qui la rendit mère de Ménalippe. Il la donna ensuite à Deionée, fils d'Eurytos, roi d'Œchalia. Ménalippe, le fils de Thésée, engendra Ioxos, qui, de concert avec Ornytos, colonisa la Carie. De lui sont issus les Ioxides, qui ont conservé la coutume de leur première mère de ne pas toucher aux roseaux ni aux asperges sauvages et de les honorer, au contraire, comme sacrés. »

Si l'on veut bien considérer que Thésée, l'amant d'Ariadne, un des symboles chthoniens les mieux caractérisés, et le vainqueur des Amazones, avec qui il fait alliance, n'est ici que l'éponyme de la période de compromis entre l'eupatriciat des Ioniens envahisseurs et la métrocratie des vaincus, on ne pourra guère se refuser à reconnaître dans cette Périgyne (Περιγυνη) ou Périgone (Περιγονη), dont le nom est, du reste, tout à fait significatif, une amante de l'espèce des Ariadne et des Antiope, c'est-à-dire une mère chthonienne, vierge ou hétaïre, selon le point de vue où l'on se place. La retraite de Périgyne au milieu des roseaux et des grandes asperges sauvages, où Thésée la poursuit, et le culte des Ioxides pour ces plantes de marais ne peuvent, par conséquent, dans ces données, s'entendre que d'un mythe analogue à celui de la Vénus *in calamis*. Le compromis dont nous venons de parler entre les Ioniens vainqueurs et la race hétaïrique conquise, compromis symbolisé dans la mythologie par les unions de

Thésée avec Ariadne, Périgone, Antiope, et par son alliance avec les Amazones, l'Histoire en a conservé le souvenir sous forme d'une révolution opérée par le même Thésée dans la constitution de la cité athénienne. D'après la tradition, en effet, ce roi aurait créé l'unité de l'Attique, en associant pour une part le peuple, c'est-à-dire la race soumise, à la souveraineté jusque-là exclusive des eupatrides[1].

Mais le mythe le plus caractéristique peut-être, sous le rapport en question, est celui de l'Artémis d'Éphèse. Cette Artémis, originairement, n'était pas la lune, comme l'Artémis chasseresse des Grecs; c'était une vierge-mère, et elle appartenait à la première période du chthonisme ou période anandrique, dans laquelle l'énergique vertu du mâle était encore inconnue ou, du moins, tenue écartée par la religion. Au temple d'Éphèse, sa statue avait le sein couvert de mamelles, et ce qui reste de ses images de provenance asiatique la montre avec tous les caractères de la maternité, en même temps que tous les auteurs de l'antiquité s'accordent à la représenter comme vierge. Parmi ses surnoms figurent à la fois celui de *kourotrophos* ou « nourricière d'enfants » et ceux d'agnê (ἁγνή), qui lui est donné par Eschyle[2], et d'*aien-admêta* (ἀίεν ἀδμήτα), que lui donne Sophocle[3] et qui la qualifie comme « vierge non domptée par l'amour » : ce dernier adjectif, dans Homère[4], désigne une jeune fille non mariée. Or, comme mère, Artémis présidait à toute naissance ; elle était la productrice de toute végétation sur la terre et la végétation elle-même. Aussi l'adorait-on de préférence dans les vallées marécageuses, comme était celle du Caystre, où Éphèse était bâtie et où la déesse avait son plus riche sanctuaire. Les marais et les

1. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 287.
2. *Agamemnon*, 135.
3. *Electre*, 1239.
4. *Odyssée*, VI, 109.

bas-fonds humides, à l'abri des grands vents qui dessèchent, lui étaient spécialement consacrés, parce que la végétation déployait là, plus particulièrement qu'ailleurs, une exubérance de richesse et une variété de production de nature à impressionner l'imagination et à la convaincre davantage de la puissance génératrice de la terre. L'artémision éphésien était situé au pied d'une montagne et à la tête d'un marais, bâti même en plein sol marécageux : *in solo palustri*. Pline, qui nous a laissé une description de ce temple, tel qu'il avait été reconstruit par l'architecte Chiromocrate, croit qu'on choisit le marécage comme moins exposé aux tremblements de terre, ce qui n'est qu'une explication de fantaisie.[1] Sous le temple avaient été creusées des caves profondes, qui, d'après Philon de Byzance, cité par Tournefort[2], n'auraient eu pour objet que de faciliter l'écoulement des eaux descendant de la colline, comme s'il n'eût pas été plus simple et moins coûteux, en supposant que telle fût la destination de ces caves, de détourner les eaux en question dans le Caystre au moyen de canaux de dérivation. D'autres auteurs ont vu dans ces travaux souterrains un labyrinthe, ce qui dut bien être effectivement dans l'intention des fondateurs du sanctuaire : nous dirons plus tard nos raisons à cet égard. Pour le moment, nous nous bornons à signaler ce singulier emplacement du temple, bâti sur les ruines de celui de Chersiphron qu'avait brûlé Érostrate et qui avait succédé lui-même, toujours dans le marécage, à un autre plus ancien attribué aux Amazones et remontant à la domination de ces Cariens Ioxides, adorateurs des roseaux et des grandes asperges sauvages, dont Périgone était la grande aïeule.

Le marais était si bien, dans l'origine, une des conditions exigées pour ces sortes de constructions sacrées,

1. Pline, *Hist. nat.* XXXVI, 21.
2. *Voyage dans le Levant*, t. II, p. 515.

que, lorsque les hommes se groupèrent et que l'idée de sanctuaire s'étendit à toute la cité, ce fut généralement dans des lieux bas et marécageux et à l'abri des vents secs, que le centre en fut établi. Dans notre ancienne Gaule, pour ne pas aller plus loin, les cités de Marseille et de Vienne, entre autres, dont nous démontrerons ultérieurement l'origine chthonienne, avaient en partie cet emplacement, et tout prouve que le choix en avait été déterminé par une pensée religieuse. Voici, au sujet de la fondation de Vienne, notamment, de quelle manière s'exprime Étienne de Byzance, à la suite de la mention qu'il fait d'une localité du nom de Biennos en Crète :

« Il y a une autre ville de ce même nom en Gaule. Une grande sécheresse désolant la Crète entière, les habitants se dispersèrent en d'autres endroits, les uns allant à Hydronte, en Italie, ville non encore habitée. Mais un oracle leur fit entendre qu'ils devaient s'établir là où ils trouveraient un endroit marécageux. Étant donc venus sur le Rhône, en Gaule, où il y avait des marais [1], ils s'y établirent et appelèrent leur ville du nom de Vienne (βίαννα), parce qu'une des vierges qui était avec eux, nommée Bianna, fut, en dansant, engloutie dans un gouffre, ainsi qu'Eusèbe le rapporte à maintes reprises dans son *Histoire ecclésiastique.* »

Nous indiquerons plus loin tout ce qui ressort de ce témoignage, d'autant plus précieux qu'il est inconscient, quand nous parlerons des sanctuaires chthoniens transformés de l'ancienne Gaule. Pour le moment, après avoir rappelé que le chthonisme est d'origine touranienne, c'est-à-dire, ni aryenne ni couchito-sémitique, nous amènerons

1. Chorier, dans ses *Recherches des antiquités de Vienne*, prétend que l'endroit n'a jamais été marécageux. « Cette opinion est fausse, dit Cl. Chorvet (*Fastes de la ville de Vienne*), et Chorier connaissait mal sa patrie. J'ai été le témoin de plusieurs excavations, et je n'en ai jamais vu faire de profondes qu'on n'ait trouvé des pilotis plantés par bouquets. »

l'attention sur un usage fort curieux qui s'est perpétué jusqu'à nos jours dans une des grandes fractions du touranisme et qui nous paraît rendre raison du symbolisme des marais.

Les Crétois, à la recherche d'un emplacement pour y construire leur ville, firent exactement ce que font aujourd'hui encore les Chinois, du moins dans les provinces méridionales de l'empire, avant d'élever une construction. Ils cherchèrent le « vent » et « l'eau ». Au mot *chouy*, page 343 du *Dictionnaire chinois* édité par Deguignes, il est dit que le composé *Fong-Chouy*, qui signifie « vent et eau », désigne une superstition consistant à choisir, pour construire ou inhumer, un endroit à l'abri du vent et où il y ait de l'eau. Des renseignements particuliers, que nous devons à l'obligeance d'un ancien consul français à Chang-Haï, ajoutent que des hommes spéciaux sont chargés d'étudier le pays à ce point de vue ; qu'ils parcourent la campagne, sondent le terrain, pour savoir s'il est bien effectivement humide, et s'orientent de façon à mettre la rivière, le marais ou l'humidité entre la construction et l'abri de la montagne ou de la hauteur, quelle qu'elle soit. Généralement, l'eau doit être au midi et la hauteur au nord, surtout si c'est du nord que soufflent plus habituellement les vents secs. Les Chinois sont guidés, dans cette recherche, par des idées se rattachant à un dogmatisme religieux de la plus haute antiquité, dogmatisme qui remonte très-certainement à une époque antérieure à leur établissement dans les bassins du Hoang-Ho et du Yangtsé-Kiang et appartient, en conséquence, à une autre civilisation que celle dont Fou-Hi est réputé le père. L'eau, suivant cette doctrine, dont nous constaterons l'existence sur presque toute la terre, est l'élément qui entretient la vie, et le vent sec est censé en arrêter le développement. Or, la vie, dans ces mêmes opinions, a sa base au foyer domestique, et, d'autre part, la tombe est une matrice, dans laquelle le

mort, replié sur lui-même comme l'enfant dans le sein de sa mère, s'informe à nouveau pour renaître. Faciliter l'œuvre du foyer et celle de la tombe, en appelant à y concourir l'eau qui vivifie et en la mettant à l'abri du vent qui dessèche, tel est l'objet du Fong-Chouy. Ajoutons, pour compléter la démonstration, qu'aujourd'hui encore toute génération animale et toute production végétale sont attribuées, en Chine, à un esprit appelé Ché, qui est l'esprit de la terre : *Spiritus terræ præsidens omnibus generationibus*[1]. L'esprit n'est ici qu'une superfétation métaphysique d'une époque évidemment plus récente, pour désigner l'énergie ou principe de génération résidant dans la terre. C'était peut-être, à l'origine, un de ces esprits comme les conçoivent les sauvages, esprits qu'ils mettent dans tout, même dans ce qui est inanimé, et qui sont tout simplement les spectres des objets. Les Aztèques, qui paraissent avoir eu de l'élément humide la même opinion que tant d'autres peuples, ainsi que le prouve l'édification de leur capitale, un centre religieux, au milieu des eaux d'un grand lac, conformément aux prescriptions d'un oracle, ont, pour désigner la ville ou plutôt la cité en général, un mot qui rappelle assez bien le Fong-Chouy des Chinois. Une ville, dans leur langue, se dit *altepetl*, et ce mot signifie littéralement « eau et montagne ». Le chthonisme était, du reste, très-répandu en Amérique, où beaucoup de superstitions, de vieux usages et des monuments même le rappellent encore.

En Chine, le Fong-Chouy, tel que nous venons de le décrire, n'est guère plus aujourd'hui qu'une façon de théorie scientifique dépouillée de symbole, mais il n'en a pas moins conservé son caractère religieux chthonien. Plutarque rappelle un mythe égyptien, où la théorie, qui est exactement la même que celle du Fong-Chouy, est associée à un

1. *Dict. chinois*, éd. Deguignes, p. 489.

symbolisme de la nature de celui de Périgone ou de Vénus *in calamis*, association qui précise tout à la fois le caractère du symbole et le sens du mythe : « Les Égyptiens, dit-il, sont convaincus que la Terre est le corps même d'Isis, et qu'Osiris est le Nil, qui la féconde. D'Isis et d'Osiris est né Horus, que *Latone éleva dans les marais qui avoisinent Butos; car une terre bien humide et profondément trempée d'eau alimente mieux que toute autre les exhalaisons qui neutralisent ou tempèrent la sécheresse et la chaleur.* » Isis était donc la terre humide des bords du Nil et celle des marais. La terre aride et inféconde, celle du désert et des plages sablonneuses, était Nephthys, l'épouse de Typhon. « Lorsque le Nil, dans ses débordements immenses, atteint jusqu'à cette terre, on appelle cela, ajoute Plutarque, l'adultère d'Osiris avec Nephthys, adultère qui se constate par les végétaux que l'on voit ensuite pousser. Parmi ces végétaux se trouve le mélilot : on raconte que c'est en voyant cette plante isolée que Typhon reconnut l'outrage fait à ses droits d'époux. Ainsi donc Isis fut la mère légitime d'Horus, mais Anubis naquit de l'adultère clandestin commis par Nephthys. Il est dit que cette dernière, après avoir épousé Typhon, demeura d'abord stérile, ce qui, entendu de la stérilité d'une déesse et non d'une femme, désigne l'infertilité complète du sol. » Après cela, l'hostilité de Typhon et d'Osiris s'explique tout naturellement : « Les embûches dressées par Typhon, dit finalement le même auteur, ne figurent uniquement que l'intensité de la sécheresse, laquelle neutralise et absorbe l'humidité qui donne naissance au Nil et produit ses débordements. La reine éthiopienne qui vient en aide à Typhon désigne d'une manière allégorique les vents du sud, soufflant d'Ethiopie ; car, lorsque ces vents sont plus forts que les vents étésiens, qui poussent les nuages vers le midi, et qu'ils arrêtent les cataractes de pluies destinées à grossir le Nil, alors Typhon est le maître. Il brûle tout, il maîtrise

complétement le Nil, qui, au contraire, coule faible et resserré : ce n'est plus qu'un filet d'eau caché au fond des terres et bien humble, que Typhon rejette dans la mer[1]. » Il n'eût guère été possible de mieux allégoriser le Fong-Choüy : le mythe d'Osiris et de Typhon, dans cette donnée, est bien le symbole du « vent et de l'eau. » Un trait caractéristique à noter, c'est qu'Hérodote[2] associe à la déesse de Butos, qu'il appelle Latone, lui aussi, et qui selon Plutarque, éleva l'enfant d'Isis dans les marais du Delta, cette même Artémis dont nous venons de voir que le sanctuaire, à Ephèse, était bâti en plein sol marécageux. C'était aussi, du reste, dans la vase même des marais qu'une fable rapportée par Plutarque faisait naître Isis[3].

La tradition conservée par Etienne de Byzance et à laquelle nous faisions allusion plus haut est d'autant plus remarquable, que cet auteur, à l'époque où il vivait, et Eusèbe lui-même, dont il invoque le témoignage, n'en comprenaient pas le premier mot et n'ont évidemment fait ici que l'office de rapporteur. Il était, en effet, très-naturel de représenter un peuple qui cherchait le voisinage de l'eau et le marais, pour y fonder une ville, comme chassé de sa patrie par une sécheresse. Ce peuple fuyait devant Typhon. Dans la plupart des fondations de villes de la haute antiquité, le choix de l'emplacement fut déterminé par des considérations de la nature de celles que nous venons d'indiquer. C'est ce qui ressortira de la suite de ce travail. Pour beaucoup, il est vrai, le voisinage de l'eau peut fort bien s'expliquer par les préoccupations du besoin ordinaire ; mais, outre les constructions sur terrains marécageux, comme celles dont il vient d'être question, les temples, tumuli, pyramides, îles flottantes et autres *sacra*, élevés au milieu d'étangs et de lacs le plus souvent naturels,

1. Plutarque, *De Is. et Osir.*, 38 et 39.
2. II. 155.
3. *De Is. et Osir.*, 12.

quelquefois artificiels aussi, presque toujours sur le commandement de quelque oracle ou sous la conduite d'une divinité, ne s'expliquent que par la donnée chthonienne. L'eau a été recherchée dans un grand nombre de ces constructions lacustres, non pas seulement pour les isoler et les mettre mieux à l'abri d'une attaque, mais parce que cet élément était considéré comme le lait de la Terre nourricière et qu'il passait pour une sorte de conficiant divin : il alimentait toutes choses dans la nature, les plantes et les arbres, dont il était la sève, les animaux, dont il était le sang. La Terre, comme le prouve son image de l'Artemision d'Ephèse, était la mère aux cent mamelles, *mater mammifera* : les marais de la surface figuraient ses organes sécréteurs, et les lacs, rivières et cours d'eau de toute espèce étaient les artères d'un sein maternel. A côté d'une « Vénus dans les marais » ou » dans les roseaux », Ἀφροδίτη ἐν ἕλει, Ἀφροδίτη ἐν καλάμοις, symbole de la promiscuité des genres dans l'épaisse et luxuriante végétation des fonds bas et des jungles, pour désigner la femelle qui produit tout de son sein, il y a « l'Artémis des lacs et des rivières », *Artemis limnœa*[1], *Artemis potamia*, symbole de la mère nourricière. La même Artémis figurait aussi sous le double aspect de femme et de nourrice, tout à la fois Vénus hétaïre et vierge-mère; on cite, en effet, une Artémis « dans les marais », Ἄρτεμις ἑλαία, dont le sanctuaire, au sud de l'Elide, en Triphylie, était situé dans le marais même d'Alorium et desservi depuis son origine par des prêtres arcadiens[2], ce qui le fait remonter à une époque tout à fait primitive. « Tout ce canton, du reste, où abondaient les fonds bas et humides, était couvert, dit Strabon, de sanctuaires d'Artémis,

1. On connaît, entre autres, le fameux sanctuaire de Limnæ, dédié à Artémis λιμναία ou λιμνᾶτις, sur les frontières de la Laconie et de la Messénie.

2. Strabon, VIII, 25.

d'Aphrodite et des Nymphes, construits au milieu de bois que l'humidité du sol maintenait toujours frais[1]. » Le double culte d'Aphrodite et d'Artémis, de la divine courtisane et de la vierge, dans les mêmes lieux et par suite d'une double manière d'envisager les mêmes circonstances extérieures, est un fait caractéristique qui nous donnera un peu plus loin la clef d'un des mystères de l'Histoire jusqu'ici inexpliqués, celui des prostitutions sacrées jointes aux sacrifices virginaux : Mylitta et Astarté, Marthe et Madeleine.

De toutes façons il ressort, ce nous semble, des faits ainsi établis, que l'idée de donner à la Terre, en conséquence de l'assimilation de la cause première à un principe de génération, c'est-à-dire à la femme d'abord, quand le mâle n'était pas encore posé, les attributs divins de la maternité universelle, ne peut avoir pris naissance que dans un milieu capable de contre-balancer par la richesse, le luxe et l'exubérance de la végétation d'autres séductions moins vives pour les sens, comme celles des régions supérieures pour les Aryas. Il faut que le Ciel, qui fut, avons-nous dit, le premier objet d'un culte véritablement religieux, n'ait plus eu, dans le milieu dont il s'agit, l'attrait qu'il a sur les hautes montagnes; que les espaces célestes aient été moins découverts, les aurores plus brusques, moins grandes et moins sensibles, la royauté solaire plus tyrannique, l'atmosphère moins douce, les nuages à peu près absents ou plus courts et moins beaux, les orages et les tempêtes plus typhoniens et plus destructeurs; que les puissances supérieures, en un mot, n'aient plus autant été les amies de l'homme ou aient beaucoup moins dit de belles et bonnes choses à son imagination et à ses sens que le ravissant terre-à-terre qui le pressait de toutes parts. Dans ces conditions, et avec la donnée de marais et d'eau tenue pour

1. VIII, 12.

tout à fait originelle, je serais assez disposé à placer le berceau du chthonisme en Asie parmi les jungles épaisses ou au milieu des riches plaines de l'embouchure des fleuves, soit aux bouches de l'Indus, à celles du Gange, du Brahmapoutra, de l'Iravadi, du Mekhong ou de toute autre grande rivière de la même zone. Nous le trouvons, dans tous les cas, établi dès la plus haute antiquité entre le Tigre et l'Euphrate, dans ces opulentes plaines inondées où la production était comme incessante, et c'est même de là que nous tirerons nos premiers enseignements.

A l'époque de la Genèse, ces dernières contrées étaient habitées par des peuples appelés Couschites, les Céphènes des auteurs classiques. La Bible les donne comme fils de Cham, mais leur langue, qui était l'assyrien des inscriptions cunéiformes, les rattache à la même famille que celle des Sémites. Il ne paraît pas, du reste, que les traditions babyloniennes aient jamais fait de distinction entre les enfants de Sem et ceux de Cousch, le fils de Cham, d'après cette même Bible[1]. Or, tout concourt à établir que ces peuples n'étaient eux-mêmes que des immigrés et que, avant eux, le pays avait déjà une population touranienne politiquement et religieusement constituée. La Bible, la première, le laisse clairement entendre, en représentant les Couschites comme des conquérants envahisseurs. Nemrod, le fils ou personnification de la dénomination ethnique de Cousch, y est qualifié, en effet, de « puissant seigneur sur la terre » et de « puissant chasseur devant Dieu[2] ». Ce n'était donc pas un simple chef de colonie. Dans ces conditions, il n'a pu arriver dans le pays que par terre, à la suite d'une de ces grandes poussées de peuples qui, dans les

1. *Gen.* X, 6. — Oppert, *Athenæum français*, 21 oct. 1854; de Rougé, *Revue ethnographique*, 1869, p. 109-111; F. Lenormant, *Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient*, 3e éd. t. I, pp. 122 et suiv., et *Essai de Commentaire sur Bérose*, passim.

2. *Genèse*, X, 8 et 9.

temps reculés et plus près de nous encore, ont si souvent jeté les races humaines les unes sur les autres. Nous pensons qu'il venait plus ou moins directement du nord-est, des bords du Gihon et des montagnes de l'Hindou-Kousch, où l'on a effectivement retrouvé des traditions et une série de dénominations locales apparentées qui paraissent confirmer cette origine [1]. Les Couschites y formaient comme

1. Si les premiers chapitres de la Genèse appartiennent bien en propre à la tradition couschito-sémitique, comme tout tend à le confirmer ; si ces chapitres n'ont pas été écrits sous l'influence du voisinage éranien, à une époque relativement récente, par ex. au VIIIe siècle avant J.-C., — et ils ne l'ont pas été, car une imitation n'a pas ce caractère d'originalité qui frappe dans le texte biblique, — il faut nécessairement admettre qu'ils remontent, sinon dans leur rédaction actuelle, du moins quant au fond, aux origines de la race sémitique. De là nécessairement cette conclusion, à savoir que, puisque la description de l'Éden et des lieux qui sont donnés par la Bible comme le berceau de l'humanité ne se rapporte qu'à une région éloignée dans la haute Asie centrale, où l'on trouve, en effet, toute la topographie primitive de la Genèse et des livres canoniques éraniens, c'est dans ces contrées qu'il faut placer les commencements du Couchisme, dont les Sémites ne sont qu'une ramification. Là sont les quatre grands fleuves édéniques : le Gihon, « qui entoure la terre de Cousch » et que les riverains appellent encore aujourd'hui Djihoun, l'Oxus des géographes ; le Pischon, « qui entoure le pays de Khavilah, où l'on trouve l'or, le bdellium et la pierre de Schoham ou onyx », répondant au haut Indus, dont le territoire, comme en témoignait déjà Pline de son temps (*Hist. nat.* XII, 19), était riche surtout en or, en pierres précieuses et en bdellium, et où se rencontrent une foule de noms géographiques de même assonance que celui de Khavilah (Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 528) ; le Hidekel, « qui coule en avant d'Aschour », c'est-à-dire, suivant une conjecture très-légitime de M. Baudry, en Asoura, la patrie primitive de la race éranienne, et non point en Assyrie ; et finalement le Phrath, dont le nom, avant d'être transporté, comme tant d'autres, en Mésopotamie, aurait primitivement désigné l'Helmend, dont un des affluents est appelé par Pline (*Hist. nat.*, VI, 23, 25) du nom d'*Ophradus*. Une preuve de l'antiquité réelle de la tradition sémitique à l'égard de la patrie originelle de la race, c'est, entre autres, le nom de l'*Arvand*, aujourd'hui l'Iaxarte, que l'on trouve sous la forme d'*Oronte* en Syrie, où il n'a pu être apporté que par des Sémites, attendu qu'on le lit dans des inscriptions égyptiennes de la dix-huitième dynastie, qui est du XIXe siècle avant notre ère, c'est-à-dire, d'une époque où il n'existe pas trace d'établissement aryen dans cette partie de l'Asie. Nous ne pouvons donc

les avant-postes de la race aryenne, dont ils étaient probablement un très-ancien rameau, détaché avant que cette race se fût individualisée dans le nom qui lui est resté propre. De là ils se seraient répandus à droite et à gauche, les uns passant à l'est et arrivant d'étape en étape jusque sur le Tigre, et les autres descendant vers le midi jusqu'à Caboul, le Khavilah de la Bible[1], pour se ramifier encore de ce point un peu dans tous les sens. De Khavilah se seraient irradiées, entre autres, bon nombre de colonies dont M. d'Eckstein croit avoir retrouvé des vestiges dans l'Inde ancienne, le long de l'Indus, à l'ouest et à l'est des bouches de ce fleuve, dans le Las, dans l'île de Cutch et la presqu'île de Goudjerate, et jusque sur les versants orientaux de l'Himalaya, dans le Cousch Behar, dans l'Assam, sur les rives de la Yamouna et du Gange. Les *Kuçasthalas* et *Kuçadvipas* ou « cités des Kuças » de la vieille Inde sont rattachées aux Couschites, avec lesquels les Aryas, à leur arrivée dans la grande péninsule, se seraient même alliés contre les autochthones, alors les plus nombreux. On va jusqu'à associer une fraction de cette famille aux rischis védiques, en attribuant à un enfant de Kousch les hymnes qui portent le nom de Kuça. Les villes couschites de l'Inde étaient généralement des comptoirs, des centres de commerce et d'industrie, où venaient s'échanger les produits de contrées diverses et d'où partaient, dans toutes les directions, des traficants, des missionnaires et des colons, ces derniers destinés à la recherche et à l'exploitation, non-

nous ranger à l'opinion émise d'abord par M. Oppert et récemment reprise par M. Eberhard Schrader, qui placent en Arabie le point de départ de la race sémitique. S'il n'est pas exact de dire que les Arabes, chez qui se trouvent, comme on le verra plus loin, bien des dénominations topiques rappelant le berceau commun dont il vient d'être parlé, n'ont conservé aucun souvenir de cette ancienne patrie, il l'est tout à fait, au contraire, de maintenir que les Babyloniens, les Assyriens, les Araméens, les Chananéens, les Phéniciens, les Hébreux n'en ont pas retenu le moindre d'une origine arabe.

1. *Gen.*, X, 7.

seulement des terrains propres à la culture, mais encore et plus particulièrement des mines. C'est le besoin d'écoulement des richesses minérales et des produits industriels qui a donné l'essor au grand commerce et qui l'alimente. Il y a donc toute apparence que les mineurs étaient déjà organisés avant la séparation de la famille de Cousch, quand elle était encore réunie dans les montagnes au nord de Khavilah, et c'est en reportant à ce berceau primitif de la race les traditions qui font inventer le bronze par les Phéniciens, un rameau couschite, dont l'établissement sur les bords de la Méditerranée est de beaucoup postérieur à l'âge présumé des tumuli où le bronze a été trouvé, qu'on pourrait avoir quelque chance d'expliquer ces traditions.

Quoi qu'il en soit, le riche pays qui nous occupe et qui doit devenir un des centres les plus actifs d'élaboration religieuse, le foyer où vont se fondre et se transformer les apports divers de tant de courants, reçut, à notre avis, l'invasion couschite de trois côtés : 1° du côté du nord-est, par où elle pénétra d'abord violemment, en faisant irruption sous la conduite du « puissant chasseur » ; 2° du côté de l'Elam et de la Susiane, qu'elle aurait longés du sud au nord, à une époque postérieure, venant des versants occidentaux du Paropamisus ou même du bas Indus et après avoir traversé la Gédrosie et la Carmanie ; et 3° enfin du côté de la mer, par où elle s'infiltra doucement et lentement au moyen du commerce. C'est par le golfe Persique, en effet, la mer Erythrée ou mer Rouge primitive, que la fraction indienne de la famille de Cousch, celle que nous avons suivie le long de l'Indus et jusque dans le Goudjerate et sur la côte de Malabar, aurait pénétré dans la Babylonie. Suivant Hérodote[1], les historiens persans faisaient venir de là les Phéniciens, qui, « après avoir quitté les bords de cette mer pour ceux de la Méditerranée, s'adon-

1. I, 1.

nèrent aussitôt à la grande navigation, » reportant ainsi sur la mer Intérieure les habitudes qu'ils avaient contractées dans l'Océan Indien. Strabon[1] dit la même chose, et il ne paraît pas téméraire de conjecturer que les îles de Tyr et d'Arados, sur la Méditerranée, ne sont qu'une reproduction des deux îles saintes d'Arados et de Tylos dans le golfe Persique.

Les Couschites nemrodiens, venus du nord-est en conquérants, paraissent avoir pénétré dans le pays comme un coin dans un corps qu'il divise. On les trouve, en effet, établis au centre même de populations pré-existantes dont ils sont flanqués au nord et au sud. Le déchiffrement des inscriptions cunéiformes a permis de constater deux faits d'une haute importance pour l'ethnographie, à savoir que les dominateurs pré-couschites de la Mésopotamie étaient des Touraniens, et que ces mêmes Touraniens, désignés dans les inscriptions par les noms d'Accades et de Soumirs[2], se rattachaient à d'autres Accades existant de temps immémorial dans les montagnes de l'Arménie[2], où, de même que dans la Babylonie méridionale, ils étaient connus sous la dénomination de Chaldéens. Il y avait, en effet, d'après le témoignage des auteurs anciens[3], des Chaldéens dans le nord, aux sources

1. XVI.

2. Les assyriologues ne sont pas d'accord au sujet de ces dénominations. Les uns, comme MM. Ménant, Oppert, Prætorius, Eneberg, Gelzer, ne comptent pas les Accades parmi les Touraniens ; d'après M. Oppert, c'étaient même [illegible] des Sémites. D'autres, comme MM. Fr. Lenormant, Sa[illegible], Schrader, confondent les Accades et les Sumers, qui ne seraient, suivant eux, que les rameaux d'un même tronc pré-couschite. En attendant que cette querelle de mots soit vidée, nous conserverons la dénomination d'Accades pour désigner la population qui précéda dans le pays les enfants de Cousch et de Sem, et à laquelle on doit le développement, au moins, de l'écriture cunéiforme.

2. *Inscrip. de Saryukin*, *dite des Fastes*, I, 31, H. Rawlinson, t. IV de la trad. anglaise d'Hérodote, pp. 250-254. — Oppert, *Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. 2, n. 1.

3. Xénophon, *Anabas.* IV, 3; V. 5; VII, 8; Pline, *Hist. nat.*, VI, 9; Strab., XII, 19.

du Tigre et même à celles de l'Euphrate, et il y en avait au sud, dans la Babylonie, ces derniers séparés des autres par une population d'origine couschite. Ces faits sont parfaitement établis. Quant à l'identité des Chaldéens et des Accades, elle ne saurait faire le moindre doute. Les Chaldéens de Babylone se considéraient eux-mêmes, d'après Diodore de Sicile [1], comme « les plus anciens des Babyloniens », au milieu desquels ils formaient un peuple à part, et c'est évidemment à une langue et à une écriture toutes particulières que Daniel [2] fait allusion, quand il parle de la langue et de l'écriture des Chaldéens enseignées dans une école spéciale du palais royal. Le verset 4 du chapitre II de ce même livre de Daniel est peut-être plus explicite encore. Le roi, ayant eu un songe et voulant en obtenir l'explication, consulta les Chaldéens, qui lui répondirent, dit le prophète, « en langue araméenne ». Cette particularité n'a été evidemment introduite que pour distinguer la langue parlée dans la circonstance, et qui était celle du roi, de la langue propre à ces mêmes Chaldéens [3]. « C'est dans ce dernier idiome, disent les assyriologues, qu'étaient rédigées les lois constitutives de la société babylonienne,

1. II, 29. — Cf. Étienne de Byzance, — au mot Χαλδαῖοι, — qui cite le témoignage d'Hellanicus, d'après lequel il y avait des Chaldéens avant le roi Céphée, c'est-à-dire avant les Céphènes ou Couschites : Οἱ Κηφῆνες καὶ Χαλδαῖοι πρότερον ἐκλήθησαν.

2. I, 4.

3. M. J. Halévy, qui repousse l'accadisme et paraît faire des Sémites la première population de la Babylonie, voit, au contraire, dans ce passage de Daniel, la preuve évidente que les Chaldéens n'avaient d'autre langue que l'araméen (*Journal asiatique*, juin 1874). Nous ne comprendrions pas, s'il en était ainsi, qu'elle eût pu être la pensée du prophète ou de l'auteur du livre qui porte son nom, en introduisant cette circonstance, qui, en dehors de notre interprétation, demeure inexplicable. Se figure-t-on, par exemple, Tacite ou Suétone faisant paraître devant Auguste ou Tibère un augure romain coiffé de l'*apex*, avec le *lituus* en main, et disant que l'augure se serait servi de la langue latine pour expliquer au César quelque mystère du vol des oiseaux ? On ne le comprendrait que s'il s'agissait d'un hiérodule ou devin étranger, dont le latin n'eût pas été la langue.

lois dont les Chaldéens étaient les interprètes, ainsi que les formules magiques au moyen desquelles ils prétendaient exercer un pouvoir surnaturel ». En un mot, les Chaldéens étaient les dépositaires de la science et des traditions religieuses : magiciens et philosophes, astrologues et astronomes, charlatans et médecins, devins, sorciers, débitants de recettes, tout ce que seraient les chamans et autres façons de prêtres des peuples de nature, s'ils étaient jetés dans un milieu supérieur et qu'ils voulussent donner un peu de corps à leurs idées. Il est impossible de ne pas reconnaître, dans le tableau qui nous a été laissé de cette caste sacerdotale[1], la transition indiquée au chapitre III de cet ouvrage du magicien au prêtre proprement dit, ce qui, joint aux autres circonstances mentionnées plus haut, donne à la caste en question une physionomie archaïque incontestable. Or, tout ce que les anciens nous ont raconté des Chaldéens, les inscriptions cunéiformes l'ont fait retrouver depuis dans les Accades. C'était donc la population pré-couschite, une race tatare ou touranienne. Ce que l'on a pu jusqu'ici déchiffrer de leur idiome présente tous les caractères du groupe des langues qualifiées d'agglutinatives[2]. Aux Accades appartient l'idée ou du moins la première application, en Assyrie, de cette singulière écriture cunéiforme ou à têtes de clous, employée ultérieurement pour la transcription de plusieurs langues tout à fait étrangères les unes aux autres, mais qui n'était, dans le principe, qu'une écriture symbolique, comme l'étaient aussi toutes les écritures hiéroglyphiques originellement. Ce qui le prouve, c'est que tel signe, par exemple, qui, en assyrien proprement dit, une langue couschito-sémitique, représente une syllabe, en d'autres termes, un simple phonétique, exprime, en accadien, non plus seulement une

1. Hérod., 1. 181 ; Diod., II, 29; Strab., XVI, 1, 6.
2. V. p. 139 de cet ouvrage.

syllabe, mais une idée [1]. Il est donc hors de doute que le syllabisme, ici comme dans toutes les écritures du même genre, dérive d'un état idéographico-hiéroglyphique antérieur, dont il n'est même souvent que la transition entre un autre plus parfait, l'état alphabétique ; et comme les idées qu'ont dû nécessairement dès lors contenir les syllabes simples ne se retrouvent qu'en accadien, c'est évidemment à ce même accadien qu'il faut rattacher l'introduction de l'écriture cunéiforme. Quant à l'idiome en lui-même, il est, disions-nous plus haut, de ceux que l'on appelle agglutinatifs, et date, par conséquent, dans cette forme, d'une époque antérieure au développement des langues sémitiques et aryennes ou à la formation de l'état flexionnel du discours.

Le caractère si éminemment archéologique de leur langue, de leurs traditions, de leur histoire, tout concourt donc à faire des Accades ou des Soumirs la population pré-couschite de la contrée, où c'est avec raison qu'on les a identifiés avec les Chaldéens. Néanmoins, ils ne paraissent pas y avoir été autochtones : la signification du nom d'Accade, qui veut dire « montagnard », indique évidemment une origine septentrionale. On pourrait objecter que l'Élam et la Susiane, qui étaient des contrées accadiennes également, en même temps que des pays de montagne, suffiraient très-bien pour expliquer ce nom, d'autant plus que le signe employé en assyrien, même à une époque où toute trace d'accadisme avait disparu, pour désigner la Susiane et l'Élam, ne diffère pas du signe déterminatif de l'idée de « monde » et « d'antiquité ». Il semble, en effet,

1. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie; Zeitschrift der Morgenlaendischen Gesellschaft*, XI, p. 137 ; *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, t. I ; Sir H. Rawlinson et M. Norris, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II ; Hincks ; Sayce, *On an accadian seal*, dans le *Journal of Philology*, 1870 ; Fr. Lenormant, *Études accadiennes*.

résulter de là que, au temps du symbolisme, on considérait cette région comme la patrie originelle, le pays « antique » par excellence. Mais, quelles que soient les montagnes auxquelles doive être rapportée la dénomination d'Accades, il n'en demeure pas moins à peu près certain aujourd'hui que, si ces peuples ont pénétré dans la Babylonie par l'Élam et la Susiane, les deux provinces en question n'ont été pour eux que des étapes et qu'ils y étaient venus de beaucoup plus loin dans le nord. Leur parenté avec les Scythes-Tatars et les Finno-Ouraliens, qui paraît vouloir s'établir, tendrait à le confirmer. C'est donc une population pré-accadienne dans l'Élam que doit nécessairement viser la tradition qui fait de ce pays une sorte de berceau de l'humanité, et nous verrons ultérieurement que la plus ancienne dénomination de la Maternité divine, en Babylonie, n'appartient en propre ni à la langue ni au système religieux des Accades. D'où il faudra conclure que le thème développé par ces derniers, mais plus particulièrement ensuite par les enfants de Cousch, est celui d'un peuple établi dans le pays entre le Tigre et l'Euphrate antérieurement même aux Touraniens proprement dits ou Finno-Scythes.

Nous avons dit que cette riche contrée avait été envahie à diverses époques par les Couschites de trois points différents. Une de ces invasions s'est évidemment faite les armes à la main, et les autres ont dû suivre sous forme de colonisation, à la faveur du premier établissement comme ce qui se passa après l'invasion de l'Égypte par les Hyksos ou pasteurs, dont l'établissement dans le Delta et jusqu'au-dessus de Memphis ne tarda pas à attirer et les navigateurs phéniciens et les nomades du pays de Chanaan et de l'Arabie, tous peuples de même langue et de même race que les Hyksos. La tradition conservée par la Bible est explicite à cet égard. Nemrod, le fils de Cousch, fut bien un conquérant, le premier roi autour duquel se grou

pent, en Assyrie, les souvenirs des populations couchito-sémitiques. « Il régna d'abord, dit la Genèse, sur Babel, Erech, Akad et Kalneh, dans le pays de Sinear[1]. » Et il régna en homme qui impose son empire par la force : *ipse cœpit esse potens in terrâ, et erat robustus venator coràm Domino*[2]. Cette irruption violente est encore attestée par ce qui ressort des fragments conservés de Bérose[3] et de la lecture des inscriptions. Le domaine des choses religieuses et de toute la science empirique laissé aux Chaldéens, tandis que les Couschites gardent pour eux la puissance politique, n'est pas sans quelque analogie avec ce que nous offre l'histoire de tant d'autres conquêtes, celle, par exemple, de la Gaule par les Francs : on sait, en effet, que, sous les rois mérovingiens, l'Église se recruta d'une manière à peu près exclusive parmi les Gallo-Romains conquis.

La première invasion couschite, celle de la conquête, rattachée au nom de Nemrod, eut lieu, avons-nous dit, par le nord-est. Elle ne venait point du golfe au midi de la Babylonie, les irruptions violentes par grandes troupes, comme celle dont il s'agit, n'ayant pu, à ces époques reculées, avec une navigation organisée pour le commerce, nullement pour la guerre, et des moyens de transport sur mer tout à fait restreints, s'effectuer par eau. Elle ne venait pas non plus du sud-est, le long de la côte, parce qu'il y avait là de grands obstacles naturels qui se fussent opposés à la marche d'une expédition de cette nature et aussi parce qu'elle eût refoulé vers le nord les Accades. Nous avons dit plus haut que ces derniers flanquaient au nord et au sud l'élément couschite, qui avait dû, en conséquence, pénétrer comme un coin dans un corps qu'il divise. Par où

1. Parmi ces noms, on doit remarquer celui d'Akad, qui rappelle les Accades des inscriptions cunéiformes.
2. *Gen.*, X, 8 et 9.
3. Eusèbe, *Arm. chron*, et Georges le Syncelle.

l'invasion se fit-elle donc ? Nous croyons que ce n'a pu être que par le seul grand passage ouvert au nord-est dans le bassin du Diala, que suivait la route stratégique d'Ecbatane à Babylone, une des voies de communication les plus célèbres de l'antiquité et une des plus fréquentées de nos jours par le commerce et les caravanes. C'est par là, dès les temps fabuleux, que Sémiramis conduisit son armée à Chaone[1]. C'est par là aussi, du reste, qu'ont eu lieu les invasions du nord et de l'est dont l'histoire a gardé le souvenir : l'invasion des Parthes, celle des Sassanides, l'irruption dévastatrice d'Houlagou, le destructeur du Khalifat. Le dernier des Darius prit cette route pour échapper à son vainqueur ; Alexandre la suivit pour continuer ses conquêtes dans l'est, et les Arabes, au VII^e siècle, s'y engagèrent, après leur victoire de Kadesiya pour aller achever à Nehavend la ruine de la Perse et du Mazdéisme. Là se trouvent Bisoutoun et une foule de monuments, temples et fortifications en ruines de l'époque la plus ancienne, qui témoignent de l'importance de ce passage et du haut prix qu'y attachaient les souverains qui régnaient sur le Tigre et l'Euphrate. On remarque, entre autres, sur cette route, à Kendjawar, les restes imposants d'une acropole, au centre de laquelle se trouvait un temple qu'Isidore[2] qualifie de sanctuaire d'Artémis et qui était probablement dédié à la déesse Anahitis ou Anath. Ker Porter pense que cette citadelle, qui n'est plus qu'un repaire de brigands, devait facilement commander le passage de ce côté[3]. Dès la plus haute antiquité, on voit, d'ailleurs, établie dans ces parages, comme un des jalons

1. Diodore, II, 13.

2. Dans les *Géographi minores*, par C. Müller.

3. Cf. Rawlinson, *Journal of the R. geographical Society*, IX, 34 ; — Masson, *Journal of the R. Asiatic Society*, 97 ; Petermann, *Reisen*, II, 252.

de la route suivie par les Couschites, une population qui était evidemment de cette race, les Cosséens, dont Alexandre, au dire de Plutarque, aurait fait une immense hécatombe aux mânes d'Héphestion, dans une expédition entreprise par ce conquérant pour se distraire de sa douleur, et qu'il appela un *énagisme* ou « sacrifice funéraire [1]. » Cette population, qualifiée de sauvage, se trouvait là, exactement comme les Couschites en Assyrie, entre les Chaldéens au nord et au sud, et s'étendait en une longue ligne dans la direction du midi, sur les derrières d'Élam, une contrée accadienne que l'invasion des enfants de Cousch avait évidemment dû tourner.

Cette première invasion descendait-elle directement du pays de Khavilah, refoulée elle-même par quelque irruption des Aryas de la Bactriane, ou venait-elle des montagnes du Paropamise et des bords de l'Indus, après avoir traversé le Las, la Gédrosie, la Carmanie, recrutant sur son chemin les nomades de même race dispersés dans le désert ? Ce qu'il y a de positif, c'est que l'on trouve des Couschites tout le long de cette dernière route et qu'à cette famille appartenaient les Éthiopiens orientaux, établis, à l'origine de l'histoire, dans le Mekran actuel [2]. Si, d'autre part, comme il y a tout lieu de le conjecturer, l'armée de Nemrod se recruta dans des vues de conquête, ainsi que se sont recrutées, par exemple, les grandes armées tatares qui ont fait irruption dans le monde à différentes époques, depuis Attila jusqu'à Timour-Leng, l'hypothèse la plus probable serait celle d'un torrent grossi de tous les affluents couschites du nord-est et du sud-est, qui seraient venus se réunir en un point quelconque de la Gédrosie ou de la Carmanie, pour remonter de là du côté de Murghab et le long de la chaîne du Zagros et entrer en Assyrie par

1. Plutarque, *Alexandre*, XCIV.
2. Hérodote, VII, 70.

la route stratégique dont nous avons parlé plus haut. Deux circonstances paraissent autoriser cette supposition : le refoulement des Couschites de Khavilah vers le sud, où ils se répandent à l'est et à l'ouest, à la suite, sans doute, de quelque mouvement de la famille aryenne, et le développement de ces mêmes Aryas, au nord, depuis le Paropamisus jusqu'à l'Araxe, dans l'Arie, la Parthie et la Médie, à peu près parallèlement aux progrès des enfants de Cousch au midi et au centre de ce qui forme aujourd'hui la Perse. On a constaté, en effet, à une époque fort reculée, la présence d'Aryas en Médie, où l'on a toute raison de penser qu'ils étaient arrivés, en longeant la côte méridionale de la mer Caspienne, peu de temps après l'irruption nemrodienne en Assyrie. Eusèbe parle, d'après Bérose, d'une dynastie « médique » ou aryenne, dont il fait la deuxième[1] et qui remonterait, par conséquent, à des temps bien éloignés : elle n'aurait guère été, du reste, que de passage dans le pays[2].

Quant aux autres invasions couschites dont il a été parlé, elles eurent un tout autre caractère que celle de Nemrod. Il y a lieu de conjecturer qu'elles procédèrent par petites étapes et par bandes isolées, avançant successivement et se concentrant peu à peu sur tels ou tels points donnés, où elles formaient comme des noyaux autour desquels se groupaient insensiblement des masses compactes de même provenance. Les Hébreux et les Phéniciens ont dû pénétrer de cette manière, les Hébreux, du côté du nord-est, comme nomades et pasteurs à la recherche de pâturages, et les Phéniciens, du côté du sud, par la mer Érythrée, venant des bords de l'Indus, du Goudjerate ou de la côte de Malabar. Les tra-

1. *Chron. arm.*, p. 17, éd. Mai.
2. J. Oppert, *Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments*, p. 9.

ditions hébraïques et les souvenirs de la Phénicie paraissent confirmer cette double hypothèse. Nous savons par la Bible que le père des Hébreux était venu du nord. « Therah, dit la Genèse [1], ayant pris Abram son fils, Loth, le fils de son fils Aran, et sa belle-fille Saraï, femme de son fils Abram, les fit sortir d'Ur Chasdim (Ur des Chaldéens) pour aller dans le pays de Chanaan, et ils vinrent à Haran où ils habitèrent. » D'après M. Oppert [2], Ur Chasdim n'aurait pas été une ville, mais tout simplement le nom que les Touraniens donnaient à la Mésopotamie : *ur,* pays; *cas,* deux, et *dim,* eaux. Cependant, si l'étymologie que l'on s'accorde généralement à donner du nom d'Arphachsad, fils de Sem, l'ascendant le plus éloigné de la famille hébraïque, est bien la véritable, il devient difficile de séparer « Chasdim » en deux mots, comme le fait M. Oppert, et d'y voir autre chose que le terme même qui, en hébreu, servait à désigner les Chaldéens [3]. Selon Gesenius [4], en effet, Arphachsad ou Arpha-chasd devrait s'expliquer par « frontière de Chasd », soit, au pluriel, « Chasdim », en un seul mot, avec inflexion sémitique. Quoi qu'il en soit de cette étymologie, la ville ou le pays d'Ur Chasdim était, dans tous les cas, situé au nord de Haran. Les Assyriologues ont constaté dans le midi de la Babylonie, au premier confluent du Tigre et de l'Euphrate, sur l'emplacement du village actuel de Mougheïr, les traces d'une des quatre capitales de la basse Chaldée primitive, et la lecture des inscriptions a établi que cette capitale était Ur elle-même. On en a voulu conclure qu'il n'y avait plus à chercher ailleurs le point de départ des Thérachites. Nous croyons,

1. XI, 31.
2. L. c., p. 14.
3. *In Scripturâ Chaldœi perpetuo vocantur* כשדים *(Chasdim) à patre suo* כשד (*Chasd*) *filio Nachor patris Abrahœ*. S. Bochart, *Geographia sacra*, p. 83.
4. *Hebr.-deutsches Wœrterbuch*, au mot אַרְפַּכְשַׁד.

néanmoins, que c'est à tort. L'émigration partie d'Ur Chasdim se dirigeait vers le pays de Chanaan. Elle ne pouvait donc venir de la basse Chaldée, parce que, si le but qu'elle avait en vue était bien, comme le dit expressément la Genèse [1], de gagner « la terre chananéenne », elle ne fût pas remontée de si bas jusquà Haran, dans la Haute-Mésopotamie, et ensuite parce qu'il ressort du contexte et des inductions de la science qu'Ur et Haran ne furent que les étapes d'un itinéraire dans la direction du nord au sud et non point du sud au nord. Si Arphachsad, en effet, répond bien à l'Arrapachitis de Ptolémée, c'est en suivant la ligne des monts Carduques, à la manière des pasteurs nomades qui, aujourd'hui encore, vont et viennent d'un bout à l'autre du Kurdistan, que les Sémites proprement dits auraient pénétré dans le pays des Chaldéens septentrionaux. Le mot Ur, qui a signifié « ville » en accadien et qui, employé seul, désignait une capitale, comme *urbs*, en latin, désignait Rome, a voulu dire aussi « pays », ainsi que nous l'avons vu traduit plus haut par M. Oppert, de sorte que « Ur Chasdim » signifie littéralement le « pays des Chaldéens ». Ce dernier sens nous paraît d'autant mieux devoir être préféré, que l'Arrapachitis ou Arphachsad, d'où était partie la famille térachite, était située au nord-est des monts Carduques et sur la frontière de ces mêmes Chaldéens septentrionaux, qu'il fallait nécessairement traverser pour venir à Haran. Il ne saurait y avoir de doute à cet égard : le géographe qui, le premier et le seul parmi les anciens, mentionne ce pays, Ptolémée, le place entre l'Arménie et l'Adiabène et en fait une partie de l'Assyrie au nord [2]. Si, enfin, comme on est en droit de l'inférer du système suivi dans les tables généalogiques de la Genèse [3],

1. XII, 5.
2. Ptol., VI, 1.
3. C. X.

et des Paralipomènes[1], le nom de Sem, le père de toute la race, est bien une simple dénomination géographique, rien n'empêche de rattacher ce mot à la racine sémitique *schama*[2], avec le sens de « haut » et, par conséquent, de « montagne », comme l'ont fait de Wette[3] et J.-G. Müller[4]. Les Sémites sont donc descendus de quelque haut plateau, et peut-être convient-il d'entendre par « pays bas », avec plusieurs interprètes[5], qui l'opposent à Aram ou « pays haut », l'expression d'*Arçah Chanaan*, employée par le chapitre X de la Genèse, verset 31, pour désigner la région où Thérach conduisit sa famille ; seulement, ici, Chna ou Chanaan devrait s'entendre d'un « pays bas » par rapport à Sem. Cette interprétation, qui a l'avantage de ne pas reporter à une distance énorme le but immédiat de la migration des Thérachites, est celle qui ressort le mieux de la situation. Dans ce cas, le mouvement de haut en bas, qu'elle implique, serait une confirmation de l'origine septentrionale que nous venons d'assigner à la famille en question : c'était du nord qu'elle venait et vers le sud qu'elle se dirigeait. Il est bien vrai que le mot de « Chanaan », qui a eu dans l'origine le sens général « d'abaissement » et de « dépression[6] », n'est plus, dans la Bible, qu'un terme géographique, pour désigner la Palestine ; mais il est incontestable aussi que le sens général indiqué a existé réellement, ce que confirme la fable imaginée par certains interprètes, qui, pour expliquer l'idée de mouvement de haut en bas contenue dans le nom de Chanaan, disent que, à la naissance de ce fils, Cham le déposa à

1. C. 1.
2. Arabe.
3. *Beitræge zur Krit.*, II, 72.
4. *Die Semiten*, I, 6.
5. Knobel, 148; Vaihinger, Herzog, R. E., art. *Syrie*.
6. Rad. כנע, abaisser.

terre[1]. Mais à quelles montagnes le nom de Sem fait-il allusion ? L'origine en est évidemment postérieure à la séparation de la famille de Cousch ; cette dernière dénomination, en effet, avait déjà pris pied dans les légendes et dans l'histoire, depuis l'Hindou-Kousch, les Couçasthalas et les Couçadvipas jusqu'aux Couschites assyriens, bien avant que celle de Sem eût fait sa première apparition quelque part. Les Sémites ne datent comme tels dans les légendes, avec le nom qui leur est propre, que du moment où ils furent descendus de l'Arraphachitis ou Arphachsad. Jusque-là, ils ne se distinguent point des Chamites, dont la philologie a, du reste, établi qu'ils ne différaient pas. La Bible, tout en reconnaissant par ses propres récits que les premiers mouvements de la famille de Sem se sont produits dans un milieu chamito-couschite politiquement organisé et déjà ancien, fait bien de ce même Sem l'aîné des enfants de Noé, mais il est facile de voir que c'est uniquement par pure vanité nationale. Quel est le peuple, qui, une fois constitué en nation, ne s'est considéré comme d'origine plus noble que ses voisins ? Les Hurons et les Leni-Lénapes de l'Amérique du Nord, dont le nom signifie dans leurs langues « les hommes par excellence », sont là pour attester cette disposition du moindre groupe humain à se mettre au-dessus de tous les autres ensemble. Avec les idées qui régnaient aux époques patriarcales sur la supériorité de l'aîné, qui était même, dans le principe, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le « fils unique » du patriarche, la seule chair de sa chair, il eût été difficile qu'une race à laquelle se rattachent les Juifs et les Arabes, c'est-à-dire ce qu'il y a jamais eu sur la terre de plus démesurément et de plus obstinément épris de son excellence originelle, ne se décernât point à elle-

1. John Robinson, *A theol. bibl. and eccles. Dictionary*, au mot *Canaan*.

même ce titre si envié. Le plat de lentilles, au prix duquel Jacob acheta son droit d'aînesse à Ésaü, n'a évidemment été imaginé que pour répondre aux prétentions rivales mieux établies des Édomites, les voisins immédiats d'Israël, au sud : réponse ironique, faisant probablement allusion à la culture préférée de l'Idumée. J'ai lu dans une vieille farce rabelaisienne que les Italiens s'étaient vendus au diable pour un plat de maccaroni indigeste, et les Allemands pour un plat de choucroute pourrie. Pour les Anglais, nous sommes nous-mêmes des mangeurs de grenouilles, ce qui veut presque dire des mangeurs de crapauds, et l'on pourrait citer en France des centaines de communes rivales qui se qualifient réciproquement d'épithètes analogues. Les lentilles d'Ésaü ont bien l'air de quelque chose d'approchant.

Située à plus de 270 milles romains à l'est de Haran, au-delà des monts Carduques, l'Arrapachitis est comme un jalon qui marque la direction suivie, antérieurement aux souvenirs de leur histoire, par les migrations sémitiques. Elles sont donc bien venues du nord-est, comme nous le disions. Mais ce haut plateau lui-même n'avait été qu'une étape de plus ou moins de durée ; les Sémites n'y étaient point autochthones. Tout porte à croire qu'ils formaient un rameau détaché de ces Cosséens, — Cossæi et Cussi, — que l'on trouve d'abord établis dans les montagnes du Zagros, derrière les Élamites. Ce qu'il y a de positif, c'est que la Bible fait d'Élam le fils aîné de Sem [1], comme elle fit plus tard d'Isaac le fils aîné d'Abraham, et de Jacob le fils aîné d'Isaac, par suite de la tendance que nous venons de dire, quoiqu'il soit bien démontré aujourd'hui que l'Élam était une contrée touranienne, dont la langue et la civilisation furent les mêmes que celles des Accadiens de la Babylonie. C'est, en conséquence, d'Élam ou plutôt de

1. *Genèse*, X, 22.

la Kissie élamitique qu'ont dû partir les Sémites, dont le nom, avec sa signification de « montagnards », leur serait venu des montagnes qu'ils habitaient au nord-est de l'Assyrie. De l'Arphachsad, où il ne serait pas impossible qu'ils se fussent légèrement aryanisés au contact des Mèdes et du Mazdéisme zoroastrien, les Sémites ne paraissent pas être tous descendus dans la Mésopotamie. Une partie d'entre eux dut traverser l'Arménie et se répandre dans l'Asie-Mineure. C'est probablement cette fraction que la Bible désigne sous le nom de Lud[1], et peut-être la Lydie, dont les limites, avant l'invasion des Phrygiens en Asie, n'étaient point circonscrites comme elles le furent plus tard et comme elles le sont restées dans les auteurs grecs, a-t-elle dérivé de là sa dénomination? L'autre partie, celle que la Bible relie à Aram, un frère puîné d'Arphachsad et de Lud[2], serait descendue postérieurement, quoique de très-bonne heure, dans la Mésopotamie septentrionale, d'où s'étaient détachées déjà bien avant Abraham de nombreuses ramifications, qui avaient traversé l'Euphrate et s'étaient répandues ensuite à droite et à gauche, dans la direction du sud. On trouve, en effet, des Sémites établis dans le pays de Chanaan et sur toute la côte orientale de la Méditerranée antérieurement à l'arrivée des Phéniciens proprement dits : c'étaient ceux que la Bible qualifie de fils d'Aram et qui furent Us, Hul, Gether et Mes. Les Héthéens, qui étaient aussi des Sémites, quoique la Genèse[3] fasse de Heth, leur éponyme, un petit-fils de Cham, avaient donné de très bonne heure leur nom à une ligue puissante qui eut son centre en Syrie et qui dirigea de là sur l'Égypte la fameuse expédition dite des Hyksos. Ce sont les Khêtas des inscriptions et des pa-

1. *Genèse*, X, 22.
2. Id. id.
3. X, 15.

pyrus. Quant aux Hébreux, ils furent les derniers qui traversèrent l'Euphrate, ainsi que cela ressort, d'ailleurs, de l'ordre de filiation de la famille de Sem, tel que la Genèse l'établit [1], et il n'est pas douteux que leur nom ne leur ait été donné quand ils habitaient encore de l'autre côté du fleuve et par opposition aux Sémites de ce côté-ci : le terme d'*Éber* (עבר) est caractéristique à cet égard ; il signifie littéralement le « pays d'au delà ». Après le passage de l'Euphrate, les Eberim se divisèrent, — ce qui est rappelé par le nom de « Phaleg » donné à l'un des deux fils d'Eber et qui signifie « division », — et de ce partage résultèrent les deux familles d'Israël et de Joktan, les Israélites et les Arabes, dont on connaît les prétentions rivales au droit d'aînesse.

Pour ce qui est des immigrations phéniciennes, elles suivirent un itinéraire opposé. Les Phéniciens, que toutes les traditions font venir de la mer Érythrée ou golfe Persique actuel, paraissent être originaires des bouches de l'Indus ou de la côte occidentale de la grande péninsule, d'où la navigation et le commerce les tenaient depuis longtemps en relation avec tous les ports de l'Océan indien. Il est probable qu'ils avaient déjà des comptoirs dans les îles de la mer Érythrée et tout le long de la côte arabique, quand l'établissement en Assyrie et dans la Babylonie de peuples de leur race et de leur langue attira leurs navires dans le Schatt-el-Arab et dans les deux grands fleuves. Nous serions disposé à croire que, bien avant l'invasion de Nemrod, ils entretenaient avec le pays des rapports commerciaux, et qu'ils avaient même remonté assez haut l'Euphrate et le Tigre, comme plus tard, une fois qu'ils se furent établis sur la Méditerranée, nous les voyons courir toutes les côtes de cette mer et pénétrer partout le long des fleuves avec leurs navires marchands. Mais jusqu'à

1. X, 21 et suiv.

la fondation du premier empire assyrien par les Couschites venus du nord-est, ils ne paraissent pas avoir eu de colonies proprement dites dans le pays. Peut-être en avaient-ils déjà sur toute la côte d'Arabie, où l'on trouve établis, en effet, antérieurement aux Sémites Joktanides et Ismaélites, leurs frères aînés les Couschites. Il est certain que l'on arrive sans trop d'efforts à rattacher plusieurs des dénominations géographiques arabes à la généalogie biblique de la famille de Cousch, comme les Sabæi des auteurs classiques à *Saba ;* la ville de Sabota, capitale de l'Hadhramaut, à *Sabatha ;* les Chavilæi de Pline et de Strabon et le Khawlon des géographes arabes à *Havila ;* le Rhegma de Ptolémée à *Raâma ;* les Benou-es-Sab ou fils de Sab à *Seba*, et l'île érythréenne de Daden à *Dedan* [1]. Est-bien, cependant, de ces Couschites d'Arabie que se sont détachés les Phéniciens ? Il y a des auteurs qui le pensent. Suivant eux, les Phéniciens seraient arrivés directement de la côte d'El-Khatif en face des îles de Tylos et Arados, les Bahreïn d'aujourd'hui, en suivant une ligne d'oasis le long de l'Ouady-Aftan et du Djebel-Toueyk jusqu'à Aneïzeh, et en prenant ensuite, après avoir traversé le district d'El-Kassim, les routes des pélerins de Damas à la Mecque, à la hauteur de Henakieh [2]. Il est possible que plusieurs des tribus chananéennes soient venues de ce côté ; mais les Phéniciens propres, ceux-là mêmes dont il a été dit qu'ils étaient originaires de la mer Érythrée, n'avaient pas dû partir de là. La version arabe de l'*Agriculture nabathéenne*, ouvrage que M. Quatremère [3] fait remonter

1. *Genèse*, X, 7 : « Les fils de Cousch furent Saba, Havila, Sabatha, Regma et Sabatacha. Les fils de Regma furent Saba et Dedan. » — Cf. pour tous ces noms, Bochart, *Geographia sacra*, p. 245 et suiv.

2. Fr. Lenormant, *Man. d'Hist. ancienne de l'Orient.* III, c. I.

3. *Nouveau Journal asiatique*, XV, 235 M. Renan (*Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, nouvelle série, t. XXIV, 1re partie, p. 165) estime, néanmoins, que la première rédaction en langue araméenne n'a pu avoir lieu qu'entre le IIIe et le VIIe siècles de notre ère.

au VI^e^ siècle avant J.-C. , cite des Chananéens sur le bas Euphrate, auprès des Chaldéens , et suppose que ce peuple fut expulsé violemment du pays à la suite d'une querelle avec les rois de Babylone. Les historiens arabes ont une tradition qui semble confirmer le fait. D'autre part, on trouvait le long du fleuve ou dans son bassin, depuis le golfe Persique jusqu'en Mésopotamie, des dénominations topiques d'origine incontestablement phénicienne , comme Ed-dana, Thapsach, Nisibe, Haran, Hamath, autant de comptoirs et *emporia*. La ville euphratéenne d'Ed-dana ou Adana, dont parle Étienne de Byzance [1], et qui est probablement la même que l'Éden tyrien du prophète Ézéchiel [2], a un correspondant lexique dans l'emporium sidonien de Dan, sur la grande route de Syrie en Mésopotamie par Damas. Thapsach a le sens de « gué » et de « passage de rivière » , en phénicien. Nisibe, d'après Philon de Byblos, cité par Étienne, tirait son nom des « colonnes » (Nisibin) que les Phéniciens, ses fondateurs, y avaient dressées. Haran [3], où avaient lieu chaque année, aux vendanges, des sacrifices de premiers-nés comme en Chanaan [4], aurait été bâti, suivant un auteur arabe , Hadgi Khalfa [5], par les Chananéens, ce qui signifie tout simplement que cette ville était d'origine phénicienne. Il y avait, du reste, sur le golfe Persique, un autre grand emporium de même nom [6], que les Phéniciens possédaient et qui pourrait bien avoir été le type du Haran de Mésopotamie. Hamath, dont il est question dans la Bible, dès la plus haute antiquité [7], et qui

1. Au mot Ἄδανα.
2. XXVII, 23.
3. חָרָן, le Κάῤῥαι des Grecs, en lat. *Carrhæ*.
4. En-Nedim, cité par Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, p. 28.
5. *Djihan-Numah*, cité par Chwolsohn, l. c., II, p. 554.
6. *Carna, Carana* et *Carnus*, au lieu de *Carrhæ*, dans les auteurs classiques.— Strabon, XVI, p. 768 ed. Par. —Pline, *Hist. nat.*, VI, 32.
7. *Nombres*, XIII, 21 ; XXXIV, 8. — *Jos.*, XIII, 5. — *Juges*, III, 3. — I *Rois*, VIII, 65.

était, au temps de David[1], le centre d'un petit royaume indépendant, est rangé par la Table généalogique du chapitre X de la Genèse dans la descendance de Chanaan, dont Sidon est qualifié de fils aîné. Ces différents établissements, auxquels on donne pour fondateur soit le dieu El lui-même, soit un autre archigète mythique, sont tous rattachés à Sidon, qui a été un des premiers grands ports sur la Méditerranée, et remontent, par conséquent, à l'antiquité la plus haute. Ils étaient reliés par une chaîne d'autres établissements à l'ancienne mer Érythrée, et c'était par cette voie, dit Movers, que se faisait le commerce de l'Asie avec l'Inde et l'Arabie méridionale[2]. Comme il n'est pas présumable que les Phéniciens aient pu, des bords de la Méditerranée, où ils étaient à peine établis, à l'époque où remontent ces traditions, échelonner tant de colonies puissantes dans une direction aussi importante que celle-là, nous croyons devoir préférer une autre conjecture. A notre avis, les établissements sur les côtes de notre mer intérieure ne sont pas le point de départ, mais le point d'arrivée de ce développement du commerce phénicien en Orient, et les comptoirs précités doivent être tenus pour autant de jalons qui indiquent la route suivie par la grande fraction marchande des enfants de Cousch depuis le golfe Persique. Cette conjecture est d'autant mieux fondée, que les inductions les plus légitimes de faits historiques incontestés l'appuient plus fortement que toute autre. Il ressort, en effet, de l'ordre dans lequel les traditions relatives aux différentes colonisations parties de la Phénicie se présentent à nous, que les premières haltes des Phéniciens sur la Méditerranée, les points auxquels se rattachent les plus anciennes colonies phéniciennes, sont d'abord Arados, Biblos ensuite, et en

1. Sam., VIII, 11 ; Chr., XVIII. 10.
2. *Die Phœnizier*, t. II, 2, c. IV.

troisième lieu Béryth, trois villes qui se rattachent elles-mêmes à celles de Hamath et de Thapsach et qui ne font que continuer l'échelonnement indiqué plus haut. On sait que les migrations des peuples de la côte de Phénicie sont figurées par des migrations de leurs dieux-archigètes. Or, le premier de ces dieux qui partit de là, pour parcourir les mers de l'ouest, fut le dieu même de toute la race, El ou Baal l'Ancien, que les Grecs ont assimilé à Cronos et qui est donné comme le fondateur de Byblos et de Beryth[1]. Après les migrations de « l'Ancien des jours », viennent celles d'Astarté, la déesse de Sidon, qui « erra par toute la terre[2] », et, en troisième lieu, les voyages de l'archigète de Tyr, Melcarth ou Hercule.

A quelles époques remontent ces différents mouvements ? Il est impossible de le préciser. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'invasion de Nemrod, même dans la table généalogique du chapitre X de la Genèse, a un reflet archéologique et légendaire parfaitement caractérisé. La Bible, en effet, la place peu après le déluge, c'est-à-dire à l'origine des traditions particulières dont elle s'est inspirée, et Bérose[3] donne au prince qui régna le premier dans le pays des Chaldéens, immédiatement après ce même déluge, le nom d'Évechios ou Évechoos, et à son fils et successeur celui de Chomasbel, deux dénominations incontestablement couschito-sémitiques[4]. Cédrenus et le Syncelle[5] vont même jusqu'à confondre Nemrod avec la première de ces dénominations. D'après Bérose, la dynastie qui commence à Évechios n'aurait pas duré moins de

1. Sanchon, p. 36 : καὶ ὁ Κρόνος περιιὼν τὴν οἰκουμένην.

2. Id., p. 34 : ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκε τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου· περινοστοῦσα δέ τὴν οἰκουμένην.

3. Alex. Polyhistor apud Euseb. Chron., I, 4, 2-5. Cf. Sync. chronogr., p. 78.

4. *Chomasbel* est probablement quelque Baal-Chamos du genre de celui des Moabites : *Nombres*, XX, 29; Jérémie, XLVIII, 46.

5. Chronogr., p. 79.

33,091 ans ; mais, si ce chiffre ne mérite pas qu'on y ait le moindre égard, peut-être ne conviendrait-il pas de traiter aussi légèrement les quatre-vingt-six rois qui, suivant le même auteur, se seraient succédé jusqu'à l'avénement de la dynastie mède vers le XXIII^e^ siècle avant J.-C., d'après quelques savants, le XXIV^e^ et le XXV^e^ même, d'après d'autres[1]. Il se pourrait, en conséquence, que les commencements de l'empire couschite-nemrodien eussent précédé de beaucoup ceux de l'empire fondé sur les bords du Nil par une autre fraction de la famille de Cham.

Quant aux migrations chananéennes proprement dites, elles sont de différentes époques et doivent être venues de divers points. Un papyrus hiératique du Musée de Berlin, traduit par M. Chabas, contient le rapport d'un officier du roi Amenemhe I^er^, de la douzième dynastie, envoyé pour inspecter le pays qui fut plus tard la Palestine. Or, dans ce rapport, les habitants de la contrée sont désignés sous le nom de Sati, que l'on s'accorde à tenir pour un nom d'origine sémitique. D'autre part, plusieurs inscriptions de cette douzième dynastie établissent que, à cette même époque, vers l'an 3700 avant notre ère, suivant la chronologie de Manéthon, les Égyptiens avaient pour voisins, dans le nord de la Syrie, les Aamou, encore des Sémites, le mot en question ayant, dans la langue de ces derniers, la signification de « peuple » (עם). Comme les Couschites, dont la langue était, au fond, la même que celle des enfants de Sem[2], ont précédé à peu près partout les Sémites, auxquels ils ont ouvert la voie, on est autorisé à conjecturer que les *Sati* et les *Aamou* étaient plu-

1. M. Oppert, *Hist. des Empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. 13, fixe le commencement de la dynastie mède à l'an 2289 avant J.-C. ; C. C. Jos. Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, t. IV, p. 316, à l'an 2234 ; Gutschmidt, *Rhein. Museum*, VIII, p. 252, à l'an 2458.

2. Isaïe, XIX. 18, où la langue des Hébreux est qualifiée de langue de Chanaan : c'était celle que parlaient les Phéniciens.

tôt des Chananéens que des Sémites purs. La Bible dit expressément que, lorsque Abraham arriva dans le pays, les Chananéens l'occupaient, et parmi les tribus qu'elle nomme comme habitant cette même contrée, on ne trouve, à part les Émim, les Énakites, les Zuzim et quelques autres restes de vieilles dénominations ethniques étrangères à la famille de Noé, que des populations qu'elle rattache elle-même à la descendance de Cham et de Chanaan[1].

1. Cf. *Genèse*, X ; XIX, 6 ; XIV, 5, 6 ; *Josué*, XII.

CHAPITRE V

Anna mater.

Il était important de connaître les éléments ethniques du pays où nous allons étudier les débuts du Chthonisme et en suivre les premiers développements. Sans cela peut-être ne se serait-on pas rendu un compte bien exact des transformations singulières de la spéculation religieuse en question, non plus que des superpositions de symboles, résultat d'apports d'origine différente. Ce n'est pas que nous tenions le culte de la divine fécondité de la Terre comme un produit de la rencontre du double courant accado-couschite : ni les Accades ou Soumirs ni les Chamites n'ont été pour rien dans l'éclosion de ce culte. Il ressort, en effet, de l'ensemble des données fournies par la lecture des inscriptions et des textes cunéiformes, d'une part, que les Accades en étaient encore, du temps du sacerdoce chaldéen, à une sorte de fétichisme légèrement transcendant, à l'adoration et à la conjuration magique des esprits, petits et grands,

esprits des hautes régions comme des régions inférieures[1], et, d'autre part, que les Couschites, à leur arrivée dans le pays, n'avaient pas tout à fait oublié pour la Terre l'énergie prépondérante des puissances célestes du jour et de la nuit. Le polythéisme des uns consistait en un détail de la nature, où le côté spectral jouait le premier rôle ; celui des autres avait moins séparé le spectre de l'objet sensible, la vie de la matière, l'agent de la force elle-même, et leur adoration s'adressait à des puissances hypostatiques parfaitement caractérisées, avec tels ou tels attributs distincts. Les Accades avaient bien une « Dame de l'abîme terrestre[2], » comme ils avaient aussi une foule de petits dieux chthoniens, gnômes, crions et kobolds ; mais cette Dame, dont l'idée, au reste, manque tout à fait de base dans le système religieux accadien, et ces esprits nains des régions souterraines, produits de l'imagination d'un peuple de mineurs et de forgerons, n'étaient nullement des principes. De leur côté, les Chamites, qui finirent par plier à leur dogmatisme la religion des premiers et à le superposer à un chthonisme préexistant, en modifiant en conséquence les données de leur religion propre, n'avaient originairement connu d'autres forces que celles des hypostases célestes, le soleil, la lune, les planètes, les étoiles et l'orbe du monde. La Mère divine, cause première de toutes choses sur la terre comme au ciel, a été adoptée, il est vrai, par les uns et les autres sous différentes dénominations en qualité d'épouse de leurs dieux ; mais, comme principe neutre et comme mère enfantant d'elle-même, sans le mâle d'abord et puis en dehors de toute idée de mariage, vierge et prostituée, elle n'était, dans l'Assyrie et en Babylonie, sur le

1. H. Rawlinson et Norris, *Cuneiform Inscriptions of Asia*, t. II, pl. 17 et 18. — Fr. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, passim.

2. *Nin-ge*, par opposition à *Moul-ge*, l'esprit de l'abîme.

Tigre et sur l'Euphrate, ni accadienne ni couschite. D'autre part, on croit savoir que les Accades et les Couschites étaient, les uns comme les autres, originaires de contrées tout à fait septentrionales, les Accades du Turkestan actuel[1] et les Couschites de l'Hindou-Kousch, c'est-à-dire d'un milieu où nous avons vu que le chthonisme n'avait pu prendre naissance. Et comme il ressort, d'ailleurs, de la diffusion de cette doctrine dans l'Inde et tout l'extrême Orient, aux époques les plus reculées, qu'elle existait antérieurement à la rencontre en Assyrie des deux courants mentionnés, dont le symbolisme religieux, tel qu'il nous a été révélé par la lecture des inscriptions, avait, du reste, sa base dans les régions supérieures, atmosphériques ou célestes, nous devons chercher d'un autre côté l'origine de la divine Mère.

Nous avons dit, au chapitre III de cet ouvrage, que la plus ancienne dénomination de la cause première, en Assyrie et en Babylonie, était An. Dans le principe, cette dénomination, ni masculine ni féminine, avait l'aspect exclusivement neutre. Aussi, en accadien, désignait-elle un « dieu » en général, sans distinction de genres, et c'est peut-être ce qui a fait penser aux assyriologues que le mot pouvait bien appartenir à la langue des Accades. Le vague de cet état originel ressort de l'embarras que dénote l'application ultérieurement faite du terme en question par les introducteurs de l'idée de genre dans le discours. En Assyrie et en Babylonie, An, à l'état absolu, est mâle dans Oannès, représenté moitié homme et moitié poisson[2], et femelle dans l'Om-An de Strabon, qui est littéralement la « Mère »; puis, quand arrive l'inflexion, à la suite du couschisme, il devient mâle

1. Oppert, *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, t. I, p. 74. — Fr. Lenormant, *Les premières Civilisations*, t. I, pp. 111 et suiv.
2. Sync., p. 28, B, Euseb., *Armen. Chron.*, p. 8, éd. Mai.

dans Anu et femelle dans Anath. An est encore femelle dans An-obret, dont on avait fait une nymphe de la grotte humide, l'aïeule du peuple hébreu, en jouant sur le mot[1], et que les Rabbins assimilaient à Sarah, et il est mâle dans An-Melekh ou le « Roi An », qui était un dieu de Sepharvaïm[2]. Il est bien vrai que Strabon fait d'Oman un dieu mâle, mais en l'associant d'abord au *tumulus*, dont la signification symbolique de « sein maternel » sera démontrée, puis aux dénominations d'Anaïtis et d'Anadate, qui n'étaient que des nuances de celle d'An, et finalement à la fête hétaïrique des Sakæa ou Succoth-Benoth, le grand géographe a trop bien précisé le sens à attacher à ce nom, pour qu'il soit possible de n'y point voir la formation énoncée d'Om-An, avec le sens de « mère » pour Om. Voici, du reste, le passage de son livre auquel il est fait allusion :

« Les Perses, ayant vaincu les Sakes dans une plaine de la Cappadoce-Pontique que dominait un énorme rocher, entassèrent tout autour des masses de terre de façon à former un *tertre arrondi*, puis ils élevèrent sur cette base un mur d'enceinte et un temple dédié à Anaïtis, ainsi qu'à *Oman* et à Anadate, divinités persiques toujours associées au culte d'Anaïtis, et instituèrent finalement, pour être célébrée chaque année, la fête religieuse des Sakæa, que les habitants de Zéla, ainsi que l'endroit est appelé, observent aujourd'hui encore. »

Si l'on veut bien considérer que le *tertre arrondi* ou *tumulus*, type originel de la pyramide à étages de l'époque de transition du Chthonisme pur au Sabéisme phallique, était un sein maternel *in statu prægnationis*; que l'Anaïtis persane, en l'honneur de laquelle se célébraient des prostitutions sacrées à Zéla et à Comane, était la même

---

1. עין עברת, *source hébraïque*, ce qui est une très-fausse étymologie. — Philon, cité par Eusèbe, *Præparatio evang.*, I, 10.
2. II *Rois*, XVII, 31.

qu'Anath, inflexion féminine couschito-sémitique d'An, et qu'Anadatos ou Annêdotos n'est que la transcription grecque de l'assyrien Anu-data et désigne le dieu dans les cinq apparitions qui ont suivi celle où il est appelé Oannès, il devra paraître difficile de rattacher Oman au sémitique Hamman [1] avec le sens de « Soleil », ainsi que Movers le fait [2], et d'y trouver autre chose que ce que nous venons de dire. Un dieu de la Susiane, contrée primitivement accadienne, portait aussi le nom d'Omman ou Amman [3], le même sans doute que le fameux Memnon qu'Étienne de Byzance donne pour fondateur de Suze [4], et ce dieu pourrait bien n'être que l'Oman de Strabon, d'où il faudrait conclure, à raison de l'origine couschite du premier élément de composition ou du mot *Om*, que cette dénomination ne s'introduisit dans le pays que postérieurement à l'invasion des enfants de Cousch et qu'An lui-même n'était pas quelque chose d'original chez les Accades. Le nom de « Mère », en assyrien *Om*, comme déterminatif d'An, se retrouve, du reste, dans Om-Uruk, l'Omoroca de Bérose, littéralement la « Mère de la ville d'Erech [5]». Cette ville, qui était la grande nécropole de l'antique Chaldée, par conséquent le centre du Chthonisme dans ces régions, possédait un temple pyramidal remontant aux plus anciens rois couschites, et qui était consacré au dédoublement mâle et femelle de la dénomination originairement neutre et unique d'An, c'est-à-dire à Anu et à la « Dame » ou Belit [6],

---

1. הָמָן.
2. *Die Relig. der Phœnizier*, p. 346.
3. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 228.
4. Εθνικα, au mot Σούσα.
5. H. Rawlinson, dans le t. I de la trad. angl. d'Hérodote de G. Rawlinson, p. 618.
6. H. Rawlinson et Norris, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, I, 5, 17.

d'où il ressort que l'Om-Uruk était bien réellement une Om-An.

On a encore d'autres exemples de la neutralité de genre de ce même terme, dans le principe, lorsqu'il était encore à l'état absolu. Nous en citerons quelques-uns. La déesse d'Ecbatane, que Plutarque appelle Anaïtis et Bérose Tanaïs, porte dans Polybe le nom d'*Ænê* [1], et ce même nom figure dans une inscription de la ville de Zara en Pérée comme celui d'un dieu : Θεὸς Ἄινης [2]. Movers [3] interprète le nom de l'historien grec *Abydène* par « serviteur d'Æna », comme on dit aujourd'hui encore *Abd-Allah* ou « serviteur de Dieu », en s'appuyant d'une glose de Zonaras : Οὐδέδαινα ὄνομα δέᾳς. Enfin, le grand ancêtre des Césars, Énée, le divin fils de Vénus, est mâle dans l'Æneas de Virgile et femelle dans l'Aphroditê Ænæa de Troie, dans l'Anæa du temple d'Arbèle, cité par Strabon [4], et dans l'Ænæa de Zara, que l'inscription dont il vient d'être parlé associe au Dieu Ænès et qui a été identifiée à l'Artémis grecque.

La plus ancienne mention qui soit faite de la dénomination en question dans les auteurs de l'antiquité la présente sous la forme grecque d'Oannès. Or, voici ce qu'était cet Oannès, d'après Bérose [5] :

« Dans la première année (du monde?) il surgit de la mer Erythrée, à l'endroit où elle baigne la Babylonie, un animal doué d'intelligence, du nom d'Oannès, comme le raconte aussi Apollodore. Il avait tout le corps d'un poisson, mais au dessous de sa tête de poisson une autre tête, et aussi des pieds d'homme sortant de sa queue, avec une pa-

1. X, 27, 10.
2. Richter, *Wallfahrten im Morgenlande*, p. 126.
3. L. c., p. 627.
4. XVI, 1, p. 335.
5. Georg. sync.. p. 28, B. — Euseb., *Arm. Chron.*, p. 8, éd. Mai.

role humaine : son image peinte a été conservée jusqu'aujourd'hui. Cet animal passait tout le jour dans la société des hommes, sans prendre de nourriture, leur enseignant les lettres, les sciences, les arts, les règles de la construction des villes, celle des sanctuaires, la confection des lois et le mesurage des terres, l'ensemencement et la récolte, tout ce qui, en un mot, constitue l'état policé. Puis, au coucher du soleil, l'animal Oannès avait coutume de rentrer dans la mer, où il passait la nuit; car il était amphibie. Dans la suite, il apparut encore d'autres animaux semblables à celui-là. Oannès avait écrit un livre sur l'origine des choses et le gouvernement de la Société. »

Les différentes apparitions successives de ce monstre divin, au nombre de cinq, non compris la première, en le manifestant sous le nom d'Annêdotos[1], dans lequel on a dû reconnaître l'Ann-data des inscriptions, ne laissent aucun doute sur l'identité d'Oannès et d'An. Quant à la reproduction de l'*a* initial par Oa (Ωα) et par $\text{æ}^{\text{i}}_{\text{e}}$ (αι), dans les mots grecs qui précèdent, elle s'explique par le vague de la lettre assyrienne correspondante, qui est un *aïn*, prononcé avec une légère contraction de la gorge et une sorte d'emphase à double ton. Il importe, néanmoins, de ne pas perdre de vue que les traditions conservées par Bérose font remonter la première apparition du dieu au commencement même du monde ou, du moins, au delà de toute société organisée, — ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ, — et que ses autres théophanies successives sont toutes d'avant le déluge : la dernière est reportée au temps du 7e roi anté-diluvien Edoranchos. D'autre part, nous savons par le déchiffrement des inscriptions cunéiformes que le nom d'An était, en accadien, un terme qui signifiait « dieu » en général. Il semble donc ressortir de toutes ces circonstances que la dénomination en question, qui existait dans le pays anté-

1. Alex. Polyhistor, cité par Eusèbe, *Arm. Chron.*, p. 5, éd. Mai.

rieurement à l'invasion des enfants de Cousch, n'appartenait pas originairement à ces derniers. D'autres faits concourent à l'établir.

On a remarqué que le féminin couschito-sémitique Anath était très rare et peu ancien dans les textes cunéiformes, où le côté femelle d'Anou ne se distingue de ce même dieu que par la qualification de « dame » ou « épouse ». Il n'est fait mention non plus, dans les inscriptions, d'aucun sanctuaire spécialement dédié à cette forme infléchie féminine, celui de Babylone, par exemple, bâti par Nabukuduriussur, étant désigné comme placé sous le vocable de la « Dame[1] » de la demeure d'Anou. Pour féminiser, en assyrien, la divinité en question, au lieu d'Anath, on employa d'abord de préférence le féminin de Bel ou Baal, c'est-à-dire Belit ou Baalath ou encore le féminin Mulidit et Moledeth, la divine « génératrice », celle qu'Hérodote et les autres écrivains grecs nomment Mylitta, et en l'honneur de qui avaient lieu, à Babylone, les prostitutions sacrées des Succoth-Benoth, que Strabon rappelle comme appartenant, dans le Pont et en Cappadoce, au culte de l'Anaïtis persane, une simple déformation d'Anath. On eut aussi les féminins Ischtar et Zarpanit, la déesse de la volupté et la productrice des germes, l'une et l'autre associées également à Anu. La dénomination d'Anath, inflexion féminine couschito-sémitique d'An, quoique fort anciennement employée, puisqu'on la trouve dans des noms de localités chananéennes d'avant les Israélites[2] et sur des stèles égyptiennes de la dix-neuvième dynastie[3], ne supplanta définitivement, en Babylonie, celle de Belit que sous les rois perses Achéménides, quand la re-

1. Inscr. de la Compagnie des Indes, col. 4, I, 44-48. Rawlinson et Norris, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, I. 55.

2. *Jos.*, XIX, 38 ; XV, 59 ; *Juges*, I, 33 ; III, 31 ; V. 6.

3. De Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, nouv. série, t. XX, 2e partie, pp. 174 et suiv. — De Vogüé, *Journal asiatique*, août 1867, p. 127.

ligion assyro-chaldéenne avait déjà perdu la haute protection des souverains et n'était plus religion d'État. Ce fut le roi Artaxercès Mnémon qui étendit à tout l'empire le culte de cette dénomination, à laquelle il fit dresser une statue dans Babylone[1]. De ce fait, que le nom d'Anu n'a point été soumis à l'inflexion de genre, dans le centre religieux d'où il s'est répandu sur toute l'Asie occidentale, il semble ressortir qu'il n'était effectivement pas d'origine couschite, ainsi que nous le disions plus haut, et qu'il n'avait pas de signification lexique déterminée dans la langue assyrienne ; car, autrement, il eût été plus naturel et plus simple d'en former directement Anath que de recourir au féminin de Bel, qui est Belit, pour féminiser Anu.

Nous avons dit, au chapitre III, que, dans son état absolu, avant de se dédoubler en Anu et Anath, An avait le sens de « principe de production » et de « mère » : *neutrius generis :* Om-An. De ce qui a été exposé dans ce chapitre il devrait déjà paraître suffisamment ressortir que le Divin de cette dénomination était bien, dès le commencement, une matrice, l'abîme ou *intus* chthonien dans lequel s'informait toute vie. Quelques autres traits vont compléter la démonstration. Parmi les titres d'Anu, tels qu'ils sont énumérés sur deux tablettes traduites par MM. Henry Rawlinson et Norris, figurent ceux « d'ancien », de « père des dieux », de « seigneur du monde inférieur et des ténèbres, maître des trésors cachés[2] ». Il habite « les profondeurs de l'abîme », et, par suite, il est le « dieu de la mer[3] », le réservoir général des eaux ayant été conçu, dès la plus haute antiquité, comme une sorte d'immense amnios typique, où s'étaient produits et développés les germes de toute vie. Vu sous cet aspect, il explique la

1. Cf. Clément d'Alexandrie : Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, I, 5.
2. *Cun. Inscript. of W. A.* II, 54, 4; III, 69, 1.
3. G. Rawlinson, *The five great monarchies,* t. I, p. 167.

légende d'Oannès. Anu est encore le dieu des Anunnaki, génies chthoniens. Son sanctuaire, en Assyrie et en Babylonie, était un puits symbolique ou labyrinthe, à la base d'une tour phallique, qui portait le nom de « main droite d'Anu ». Dans cette forme, il est le type de Corée, une Terre-mère, qu'Hesychius qualifie de *Chirogonie*, « celle qui enfante par la main. » La main, dans le langage symbolique de Babylone et de l'Assyrie, était l'expression la plus haute de force et de virilité[1]. Aussi se substitua-t-elle de bonne heure au phalle comme emblême de fécondation, une fois posée l'énergie du mâle. Elle devint même, ainsi que nous le dirons ultérieurement plus au long, un symbole d'initiation à la vie morale, comme le prouve l'exemple du centaure Chiron, — de Χειρ, « main », — qui fut le grand maître-ès-arts de la Grèce héroïque, le précepteur d'Esculape, à qui il apprit la médecine, de Thésée, de Télamon, de Pélée, d'Achille, de Jason, d'Actéon, de Médos, de Céphale, de Mélanion, de Nestor, d'Amphiaraos, de Méléagre, d'Hippolyte, de Palamède, d'Ulysse, de Mnesthée, de Diomède, de Castor, de Pollux, de Machaon, de Podalire, d'Antiloque et d'Énée. Par là s'explique le rôle de la « main d'Anu » dans le mythe de cet Oannès moitié homme et moitié poisson, qui, surgissant de l'abîme des eaux, vint enseigner aux hommes les lettres, les sciences, les arts, les lois et la justice ; par là encore, le renom de centre littéraire et scientifique des plus anciens sanctuaires chthoniens, comme, par exemple, celui de Sippara, la Pantibibla des Grecs et le Sepharvaïm de la Bible, la « ville des livres », que Pline[2] et les Inscriptions[3] désignent comme une des grandes écoles du sacerdoce chaldéen, où avaient eu lieu les premières révélations d'Anu et où Xisuthrus, le Noé assyrien, enfouit,

1. Norris, *Assyrian Dictionary*, au mot *Id*, qui veut dire « main ».
2. *Hist. nat.*, VI, 30, *Hipparenum*.
3. *Fastes*, I, 134 et 135.

à la veille du déluge, les tablettes contenant ces mêmes révélations et les principes de toutes les sciences[1].

Un dernier trait, le plus caractéristique peut-être, puisqu'il relie directement Anu à toutes les dénominations postérieures de la divine génératrice, va compléter cette figure.

Une grande tablette provenant de la bibliothèque du palais royal de Ninive et dont un *fac-simile* a été publié par MM. Henry Rawlinson et Norris contient une série d'incantations magiques, toutes en accadien, dont une, la troisième, est ici d'une importance de premier ordre. Dans cette formule, en effet, qui appartient au Chamanisme des Accades et doit dater d'avant les Couschites, la prostituée sacrée, la même que la Kedeschah sémitique, figure comme affectée au service d'une divinité appelée Anna, qui n'est que la forme touranienne répondant à l'assyrien Anu, développement, l'un et l'autre, du primitif absolu An. Il est, en outre, fait allusion, dans cette même formule magique, à des hiérodules qui se tailladaient la poitrine et jouaient du tympanum, ce qui rappelle exactement les Galles ou prêtres de la déesse syrienne [2], une divine matrice, et les métragyrtes de la grande Mère des dieux, la *Dea meretrix* de saint Jérôme[3]. Voici, du reste, la traduction française de l'incantation dont il s'agit, telle que la donne M. François Lenormant[4] :

« La prostituée sacrée au cœur impur, qui abandonne le lieu de prostitution; — la prostituée du Dieu Anna qui ne fait pas son service, au soir du commencement du mois incomplet; — l'hiérodule qui fautivement ne va pas à son lieu, — qui ne taillade pas sa poitrine, — qui ne... pas sa

1. Alex. Polyhistor, abr. de Bérose, dans le Syncelle, p. 30, A, et dans Eusèbe, *Arm. Chron.*, p. 14, éd. Mai.
2. Lucien, *De Dea Syr.* 50.
3. *Comment. ad Hos.*, t. III, p. 1261.
4. *La Magie chez les Chaldéens*, p. 4.

main, — faisant résonner son tympanum, complétent... Esprit du ciel, souviens-t'en ! Esprit de la terre, souviens-t'en ! »

Un autre document, qui n'est pas de moindre importance, reporte également le culte hétaïrique d'An à une époque pré-couschite. C'est le récit du déluge, trouvé parmi les tablettes de la bibliothèque d'Assourbanipal et que M. Smith vient tout récemment de reconstituer. Dans la sixième tablette de ce récit, la divine reine d'Erech, Ischtar, qui n'est, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, qu'une des formes sous lesquelles les enfants de Cousch féminisèrent An, s'adresse au héros qui a conquis sa ville et lui parle ainsi :

« Izdubar, tu seras mon époux; ta parole me liera; tu seras mon mari, et je serai ta femme. Tu seras porté dans un char de pierres précieuses et d'or, et tu monteras dans les jours de grande solennité au Bit-Ani, dont l'enceinte renferme le bois sacré de pins. Les rois, les princes et les seigneurs viendront t'y rendre hommage et t'apporteront les tributs des montagnes et des plaines. »

Nous ferons d'abord remarquer que le nom d'Izdubar n'est que la reproduction phonétique ou prononciation d'un mot qui, dans le texte, est écrit en caractères purement idéographiques, et que cette prononciation, provisoirement adoptée par M. Smith, en attendant mieux, n'est pas celle du nom vrai du héros. Comme tous les poèmes de l'âge héroïque, le récit auquel il est fait allusion se compose d'éléments mythiques et d'éléments historiques, de sorte que le personnage d'Izdubar, quelle que soit, d'ailleurs, la forme exacte du mot, représente tout à la fois un héros et un dieu : il est le vainqueur d'Erech et l'associé mâle de l'Om-Uruk ou divine Mère de cette ville. Comme conquérant de Babylone, d'Erech, de Sourippak et de Nipour, il rappelle assez bien, ainsi que l'avait entrevu sir H. Raw-

linson et que le conjecture M. François Lenormant[1], le « violent chasseur couschite, Nemrod, qui régna d'abord, dit la Genèse[2], sur Babel, Erech, Accad et Kalné.» La dernière de ces quatre villes est identifiée par le Talmud[3] au Ni pour des inscriptions, de sorte que, à part Accad, qui n'est que le nom d'un territoire, dont Souripak, la Larsa d'époque postérieure, aurait bien pu être la capitale primitive, on a les mêmes termes géographiques pour les premières conquêtes d'Izdubar que pour celles de Nemrod. D'autre part, sir H. Rawlinson a reconnu que l'élément mythique constitutif de la dénomination d'Izdubar était le feu, d'où « le nom de Zoroastre donné par les Grecs à l'antique sage « de Babylone, dit-il, de ce Zoroastre qui aurait non-seu- « lement enseigné aux Babyloniens l'astronomie et l'as- « trologie, mais encore introduit le culte du feu. »

Or, les juifs et les premiers chrétiens associaient le même Zoroastre avec le Nemrod de la Bible. On lit, en effet, dans le Talmud[4] : « Therach, le père d'Abraham, « était idolâtre. Un jour, une femme vint trouver le fils « avec une écuelle de fleur de farine, en lui disant : — « Offre cela aux idoles. — Mais Abraham prit un bâton, « brisa les idoles et mit le bâton entre les mains de la « plus grande. Son père, étant survenu, lui demanda qui « avait fait ces choses. Abraham répondit : — Pourquoi « mentirais-je? Une femme m'a apporté des vivres pour « que je les offrisse aux idoles; comme chacune voulait « être la première à en manger, la grande les a mises en « pièces avec le bâton qu'elle avait à la main. — Thérach « reprit : — Qu'est-ce que tu racontes-là? Ont-elles donc « la connaissance? — Puis il livra Abraham à *Nemrod* « *qui voulait qu'il adorât le feu.* — Moi, dit Thérach,

1. *Les premières Civilisations*, t. II, p. 20 et suiv.
2. X, 10.
3. Yoma, 10, A.
4. *Midrasch Beresith Rabba*, c. XVII.

« j'adore le feu et je t'y précipite. — Mais Abraham fut « miraculeusement sauvé. » De son côté, Clément d'Alexandrie rapporte que Nemrod, le même que Ninus, dit-il, apprit aux Assyriens à adorer le feu[1]. Nous savons enfin que le « puissant chasseur » de la Genèse a été aussi identifié à Orion[2], le chasseur céleste, qui, enlevé par l'Aurore, fut tué à coups de flèches par Artémis, dans l'île d'Ortygie, et dont l'ombre, descendue aux enfers, s'y occupait encore à *chasser avec une massue d'airain*, dans des prairies d'asphodèles, les bêtes fauves qu'il avait tuées jadis sur les montagnes incultes[3]. L'assimilation de Nemrod avec le soleil de l'hémisphère inférieur, d'abord, et puis avec le soleil du jour, est donc certaine. D'autre part, comme il est aussi qualifié d'époux de la Rhéa chaldéenne par Cedrenus[4], il paraît bien difficile de méconnaître en lui cet Izdubar dont nous venons de parler et qu'épousa Ischtar, la divine mère d'Erech, une véritable Rhéa. Izdubar est encore le type de Ninus-Sandan, l'Hercule assyro-lydien, tout à la fois conquérant, fondateur d'empire, grand chasseur d'animaux sauvages et, de plus, soleil de la nuit, comme Orion, et soleil du jour, associé en qualité de fécondateur mâle à Sémiramis, une Tirghata ou kteis, et à Omphale, une hétaïre dont le nom, avec le sens d'Ombilic féminin et de nœud vital du fœtus dans le sein maternel, n'est guère que la traduction grecque développée de celui de Tirghata, que nous savons être le nom même du divin kteis d'Hiérapolis. Sir Henry Rawlinson a fait la remarque savante que le texte originel de l'épopée était divisé en douze tablettes, comprenant chacune le récit des faits légendaires, mêlés de beaucoup de fables et d'un peu d'histoire, en rapport avec les douze mois de l'année et les

1. *Chron. Pasch.*, t. I, p. 51.
2. Id., t. I, p. 64. — Cedrenus, t. I, p. 27.
3. Homère, *Odyssée*, V, 121, et XI, 573.
4. Chron., p. 15.

douze signes du zodiaque, ce qui semble bien caractériser Izdubar comme feu ou lumière principe de la nuit et du jour, la lumière et le feu étant même chose en mythologie. Avec le sens que nous venons de reconnaître à l'Hercule Sandan lydo-assyrien, on ne saurait donc nier que Clément d'Alexandrie n'ait eu raison de voir dans les douze signes du zodiaque et les douze mois de l'année solaire les éléments mêmes du mythe des douze travaux d'Hercule[1].

Izdubar est donc, en qualité de personnage historique d'abord, le vainqueur d'Erech, une ville pré-couschite, qui existait avant l'invasion Nemrodienne et qui, comme nécropole générale, était le grand centre du Chthonisme en Chaldée[2], le siége principal de la divine mère terrestre : Om-Uruk, l'Omoroka de Bérose. Une des premières tablettes de l'épopée le représente, en effet, envahissant à la tête d'une armée puissante le territoire de cette cité et le soumettant à sa domination. « Comme un taureau, y est-il dit, il foula sous ses pieds le pays du roi Belesou, le subjugua, et ensuite il se ceignit de la tiare. » Puis, dans une autre tablette, le culte des énergies célestes du jour et de la nuit, constellations, planètes et soleil, s'associe à celui des vaincus, et Izdubar devient un dieu, qui épouse Ischtar, la divinité archigète et la reine même d'Erech, une déesse myrionyme, *nomine multijugo*[3], comme la grand'mère de Pessinonte, mais plus particulièrement connue, néanmoins, sous son nom couchito-sémitique de *Belit* ou « Dame ». Dans cet état, il est le type d'un Zoroastre mythique, introducteur du culte du feu et inventeur de l'astronomie; d'un Orion, roi brillant de la nuit, associé à

1. Clém. *Strom.*, V, 14, 8, 104, p. 710. Cf. Platon, *Rép.*, I, X; Val. Max., I, 8, 1; Macrob., *In somnium Scipionis*, I, 2.
2. Loftus, *Travels in Chaldœa and Susiana*, p. 162 et suiv. — H. Rawlinson, *Dissert.*, p. 592.
3. Apulée, l. XI.

l'Artémis crétoise, plus mère terrestre que lune, et, en outre, chasseur comme Nemrod; d'un Hercule-Sandan, soleil des deux hémisphères, régulateur du mouvement des douze signes du Zodiaque et des douze mois de l'année, et amant d'Omphale, un divin kteis. Ainsi composé, il n'est évidemment que le résultat de la rencontre de deux courants, d'une fusion du dogmatisme religieux des vainqueurs avec celui des vaincus. Aux premiers appartient l'icée chthonienne; aux seconds, le phallisme du rayonnement astral.

Néanmoins, dès la période accadienne, en Assyrie, c'est-à-dire avant l'invasion couschite, l'énergie mâle du Divin s'était déjà posée, quoique dans des conditions bien subordonnées encore. Avant d'épouser Izdubar, son vainqueur, la divine reine de la grande nécropole chaldéenne, l'Om-Uruk où Mère d'Erech, Ischtar, avait eu pour associé mâle, dans les sombres demeures de l'enfer, un jeune dieu qualifié de « Fils de la vie, seigneur de la demeure des morts et de l'abîme [1], » qu'on a tout lieu de croire être le même que cet adolescent Thammuz, dont Ezéchiel rapporte que les femmes de Jérusalem pleuraient la mort, assises à l'entrée du temple, du côté du Nord. Ischtar le pleura de même, comme Vénus son Adonis, et ce fut pour le ramener à la vie qu'elle accomplit cette descente aux enfers dont une tablette [2] nous a conservé le récit, traduit en anglais par MM. Fox Talbot et Smith et en français par M. F. Lenormant [3]. Dans ce récit, l'Om-Uruk s'est dédoublée : la partie que les influences des cultes célestes ont tirée du sein de la nuit et associée à un mâle est devenue Ischtar, et l'autre, sous le nom de Belit, est restée exclusivement chthonienne, véritable reine de l'enfer.

---

1. Tabl. K. 4950 du Musée britannique.
2. Cotée K. 162 au Mus. brit.
3. *Les premières Civilisations*, p. 84 et suiv.

C'est à celle-ci qu'Ischtar va redemander son bien-aimé; car Belit dispose des « eaux de la vie, » et c'est d'elle que la divine amante les reçoit par l'intermédiaire d'Anounnaki, le même qu'An ou Anou. Qu'était-ce que ce Thammuz? Le nom, d'abord, n'est point sémitique : l'étymologie donnée par Movers [1], qui dérive ce mot d'une racine *mâz* [2], « séparer, » de manière à lui faire signifier une « séparation » d'avec Baaltis ou même une « interruption violente » de l'énergie solaire, cette étymologie est trop forcée. Peut-être y a-t-il ici une racine accadienne. Quoi qu'il en soit, le fond original de l'idée ne paraît pas appartenir au dogmatisme des cultes sabéiques. Avant de se transformer, avec le dédoublement Ischtar de la Belit infernale, en une puissance de l'hémisphère supérieur, et de devenir une sorte de Bacchus-Adonis, soleil phallique de la saison des fruits, le « fils de la vie » avait été un dieu de l'abîme, « seigneur de la demeure des morts et *de l'intérieur du tumulus* [3]. » Dans ce premier état, il était l'étincelle vitale, le Ninyah ou nain d'une grotte idéenne, tout à la fois fécondateur et embryon dans le sein de l'*intus* symbolique qui se trouvait à la base de la tour dite de la main d'Ani. C'est de là que, au contact du Sabéisme, il naît soleil de la nuit et du jour, régulateur du zodiaque et de l'année, fils, cette fois, de la divine mère Ischtar, dont il avait d'abord été l'amant et l'époux [4], et que, de plus, il continue à féconder par son rayonnement

1. *Religion der Phœnizier*, p. 196.
2. Arabe
3. Tabl. K. 4950 du Musée britannique. — Avec la signification symbolique de « sein maternel » qu'avait le tertre artificiel ou *tumulus*, nous ne doutons pas qu'il ne faille interpréter comme nous le faisons ce que les assyriologues traduisent par « seigneur du tertre de l'abîme ou de la colline du gouffre », et qui eût peut-être été mieux traduit par « seigneur de l'abîme ou intus du tertre. »
4. Cf. H. Rawlinson et Norris, *Cuneiform Inscript. of W. Asia*, II, 59, col. 2.

phallique. Nous croyons que là est le type de ces dieux solaires, issus du chthonisme, qualifiés d'amants ou d'époux de leur propre mère, elle-même un sein terrestre ou une nuit originelle, comme l'Egyptien Ammon, surnommé *Ka-mout-ef* ou « l'époux de sa mère. » C'est surtout comme ithyphalle, dit M. de Rongé, que le soleil, issu du Mout, la souveraine de la nuit, est ainsi qualifié [1].

Il ressort de tout ce qui précède que le culte de la maternité divine, vierge d'abord et puis hétaïre, a précédé, en Chaldée, l'arrivée des enfants de Cousch. Ce culte était-il donc accadien? Si par Accades il faut entendre une race ouralo-finnoise ou scytho-altaïque, dont les développements se seraient prolongés dans le sud jusqu'à l'embouchure de l'Euphrate, et si leur religion était bien cette sorte de chamanisme magique dont M. Fr. Lenormant a tracé un tableau dans le livre déjà mentionné [2], il devient très difficile d'attribuer à ce peuple la spéculation qui assimila la cause première à la production terrestre et fit du Divin une Mère. Le chamanisme touranien, depuis les Ouralo-Finnois du nord-est jusqu'aux Mongols et aux Chinois de l'Extrême-Orient, consistait en une sorte de fantasioscopie, où les phénomènes et les forces de la nature comptaient beaucoup moins par eux-mêmes que comme spectres ou esprits des choses. C'était

---

1. *Notice des Monum. ég. du Musée du Louvre*, éd. 1873, p. 122. Par la plus singulière des rencontres, le Symbole, cette fois, concorde avec le fait scientifique. Ce qui n'était qu'une image, appliqué à la génération solaire, est reconnu aujourd'hui comme une vérité, appliqué à la génération réelle : L'ENFANT EST A LUI-MÊME SON PROPRE PÈRE, FÉCONDATEUR DE CELLE QUI LUI DONNE LE JOUR ! Quand le zoosperme, disent les physiologistes, après s'être introduit dans l'oviducte, y a rencontré l'œuf au passage, il s'y accroche, pénètre dans sa substance et la féconde, pour naître ensuite de cette mystérieuse union.

2. *La Magie chez les Chaldéens.*

un fétichisme légèrement transcendant. Partout dans l'immense milieu en question, le ciel indéfini de la première impression d'ensemble est resté le fond principal de la religion, celui sur lequel se sont élevées les spéculations ultérieures. La Terre, comme aujourd'hui encore dans toute la Chine, y avait aussi sa place, mais elle était une simple force un peu plus généralisée, nullement la mère universelle, cause première unique ayant tout produit d'elle-même. Ce n'est donc pas là qu'il faut aller chercher l'origine du pur Chthonisme. Nous ferons remarquer, du reste, que la dénomination An, dont le sens primitif d'*intus* chaotique ténébreux nous paraît si nettement précisé par tout ce qui a été dit, avait, dans la religion accadienne, une tout autre application. Ce qu'il y a de très remarquable et qui prouve bien que cette dénomination n'appartenait pas plus aux Accades qu'aux Couschites, c'est que les uns et les autres l'appliquaient à des idées évidemment dérivées et tout à fait différentes : les Accades, sous la forme Anna, au ciel matériel, quelque chose d'analogue au Thian des Chinois, et les Couschites, sous la forme Anou, au fécondateur astral, étoile ou soleil. Nous avons vu que, pour ces derniers, le dieu savant et ichthyomorphe, sorti du sein des eaux, était Oannès, une forme d'An ; pour les autres, ce dieu était Êa, une sorte d'esprit de la surface terrestre. Cependant, les incantations accado-assyriennes rattachent elles-mêmes à la dénomination An des pratiques de culte qui ne laissent aucun doute sur sa nature éminemment chthonienne et son caractère originel de kteis et de matrice. C'est, en effet, comme nous venons de le voir, en l'honneur d'Anna qu'avaient lieu les prostitutions sacrées, et c'est dans l'enceinte du Bit-Ani, le temple même de la divine Mère d'Erech, qu'était le bois sacré de pins, dont le symbolisme phallique est connu : *pinus ipsa, paulo antè in domis inertissimum lignum, mox ut aliquod præsens atque augustissimum numen Deûm Matris*

constituitur in ædibus[1]. Et non-seulement la dénomination An avait, dès avant les Couschites et indépendamment de la religion des Accades, un caractère hétaïrique, tout prouve encore que l'hétaïrisme fut, ici, précédé d'un état virginal, légère modification lui-même de l'état neutre primitif de la Mère divine. Si, dans l'Anna des incantations, dans l'Anath d'une époque postérieure et l'Anaïtis dite persane, qui en dérive, cette dénomination est celle d'une Vénus pandêmos, Aphroditê *Ænœas*, dans l'amazone Ænæa, au contraire, dont une ville de Carie portait le nom et qui avait pour sanctuaire un tumulus, et dans l'Anæa lydienne[1] que Pausanias identifie à Artémis, elle était celle de la Vierge-mère.

Je crois trouver dans l'écriture cunéiforme elle-même que la dénomination An était effectivement étrangère aussi bien aux Accades qu'aux Couschites. Le signe qui, dans cette écriture, représente le Divin en question, a deux valeurs, l'une idéographique et l'autre phonétique. Comme phonétique, ce n'est qu'une simple syllabe qui se lit uniquement *an*, en accadien comme en assyrien, et qui entre avec cette prononciation dans la composition d'une foule de noms communs polysyllabiques. Mais, comme idéogramme, représentant hiéroglyphiquement le divin An, Anna, Anou, Anos[2], Oannès, Ænæa, etc., il peut se lire *Dingira* en accadien et *Ilou* en assyrien, deux termes qui, dans l'une et l'autre langues, désignent ce qu'il y a de plus élevé comme dénomination divine. Quand, par exemple, on devait prononcer *Dingira,* en accadien, on ajoutait originairement au signe idéographique la syllabe phonétique *ra,* et l'on avait de la sorte un mot rappelant à peu près les caractères chinois dits *hîng-chîng*, dont une partie reproduit l'idée et l'autre la prononciation. D'autre part, lorsque, en

1. Arnob., *Adv. Gent.*, VI, p. 209.
2. Damascius, *De Princip.*, 125.

assyrien, on a lu *Ilou* un signe passé à l'état de pur élément syllabique avec la valeur d'*an*, il est de toute évidence qu'on a eu en vue de substituer le dieu le plus élevé du sémitisme à la plus haute dénomination qu'ait eue le Divin dans un système religieux et dans une langue et une écriture qui n'appartenaient pas en propre aux Sémites : ce fait prouve qu'il n'y avait réellement pas toujours « correspondance entre l'articulation du signe et sa signification idéographique », et par là se trouve mise à néant la principale objection de M. J. Halévy contre l'accadisme[1]. *El* ou *Il* était le dieu par excellence de toute la race sémito-couschite, des Babyloniens, des Assyriens, des Syriens, des Phéniciens, des Hébreux et de toutes les tribus arabes : le mot avait même presque l'extension du latin *deus* en général, puisqu'il pouvait se dire de chaque divinité en particulier et prendre la forme du pluriel numérique[2]. Néanmoins, à l'origine il se personnifiait dans une unité exclusive et il était le père de tous les Elohim. Cet El, qui, dans les symboles ultérieurs du sidérisme, après avoir été « l'ancien des dieux », *El-Itan* et *Bel-Itan*, devint le dieu Très haut, ayant son siége dans la planète la plus élevée du ciel alors connu, celle-là même dont l'orbite paraissait em-

---

1. V. les *Observations critiques* de ce savant *sur les prétendus Touraniens de la Babylonie*, dans le *Journal asiatique*, juin 1874.

2. Antiquissimum inter semitas dei nomen fuit *El* (*Il*). Hoc dei nomen inter Hebræos antiquissimum fuisse apparet ex nomine dei patriarcharum *El-Schaddaï*. Etiam Melchizedek, priscus ille rex et pontifex Salemiticus, deum suum *El-Eliun* nuncupat. Apud Sanchoniathonem aut Ἐλιοῦν (עליון) deorum antiquissimus est aut Ηλος (אל — *El*), cujus socii ab eo nomen Ἐλοείμ acceperunt. Etiam in lingua assyria *ilu*, *iluv* (plur. *iliv*, *ili*, unde *ilut* Divinitas) *nomen omnium deorum est*. Inter Babylonios *Ilu* supremi dei nomen fuit. Apud Moabitas quoque *El* nomen omnium numinum, etiam muliebrium, fuisse videtur ; nam diademati idoli cujusdam muliebris inscriptum est אלעבות *numen populi* et אל (*El*) pectori simulacri eamdem, ut videtur, deam repræsentantis. — De Baudissin., *Jahve et Moloch*, pp. 8 et 9.

brasser le monde, les Grecs l'assimilèrent à leur Cronos et les Latins à Saturne[1]. Or, d'un côté, Alexandre Polyhistor raconte, d'aprés Bérose, que ce fut Cronos, c'est-à-dire El ou Ilou, qui, ayant apparu à Xisuthrus dans son sommeil, lui annonça le déluge, en lui recommandant d'enfouir à Sippara tous les livres sacrés, et, d'un autre côté, le récit de ce même déluge, récemment traduit par M. G. Smith sur des tablettes provenant de la bibliothèque d'Assourbanipal, fait annoncer le grand événement à Sisithrus par un dieu ichthyomorphe du nom de Nouah, « maître des eaux et seigneur de l'abîme », indentique, par conséquent, à Oannès, dont les révélations ou apparitions successives, du reste, sont rapportées par le même Bérose comme ayant eu lieu sous divers rois de la ville de Pantibibla, la même que Sippara[2]. Nul doute, par conséquent, qu'Ilou ne fût le pendant sémitique d'An ou Anou, auquel correspondait, en accadien, un mot que les syllabaires opposent comme synonyme à ce même Ilou et qu'ils font prononcer *Dingir*[3].

Il semblerait donc ressortir de ce qui précède que la dé-

---

1. Φοίνικες και Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ βὴλ καὶ βωλάθην (p. βελιτάν) επονομάζουσι. Damascius, dans Photius, p. 343.

2. Μετὰ δὲ τοῦτον (Ἄλωρον), Ἀλάπαρον ἄρξαι σάρους τρεῖς, μεθ'ὅν Ἀμίλλαρος ἐκ πόλεως Παντιβίβλιος ἐβασίλευσε σάρους ιγ'. Ἐφ'οὗ δεύτερον Ἀννήδωτον τὴν θάλασσαν ἀναδῦναι παραπλήσιον Ὡάννη τὴν ἰδέαν ἡμιδαίμονα. Μεθ'ὅν Ἀμμένων ἐκ Παντιβίβλων ἦρξε σάρους ιβ', Μεθ'ὅν Μεγάλαρος ὀκτωκαίδεκα. εἶτα Δαὼς ποιμὴν ἐκ Παντιβίβλων ἐβασίλευσε σάρους δέκα, ἐφ' οὗ δ' διφυεῖς γῆν ἐκ θαλάσσης ανὲδυσαν, ὧν τὰ ὀνόματα ταῦτα, Ἐνεύδωτος Ἐνεύγαμος, Ἐνεύβουλος, Ἀνήμεντος. Ἐπὶ δε τοῦ μετὰ ταῦτα Εὐεδωρέσχου Ανώδαφος. Μεθ' ὅν ἄλλοι τε ἦρξαν καὶ Σίσουθρος ἐπὶ τοῦτοις, ὡς τοὺς πάντας εἶναι βασιλεῖς δέκα, ὧν ὀχρόνος τῆς βασίλείας συνῆξε σάρους ἑκατὸν εἴκοσι. — Sync., p. 38, B. Il est impossible de méconnaître le radical *An* dans Annêdotos et Eneudotos, Eneugamos, Eneuboulos, Anementos et Anodaphos, donnés comme autant de révélateurs ichtyomorphe semblables à Oannès et dont l'apparition aurait eu lieu à Pantibibla.

3. H. Rawl. et Norris, *Cun. Inscrip. of W. A.*, II, 4, I, 755. Norris, *Assyrian Dict.*, t. I, p. 249.

nomination *An*, adoptée par les envahisseurs successifs de la Mésopotomie, Accades et Couschites, avec la signification abstraite, par conséquent dérivée et secondaire, de « dieu » en général, existait sur les lieux mêmes antérieurement aux deux peuples en question. Nous venons de voir que, comme idée, c'était une mère chthonienne. Reste à savoir ce que le mot voulait dire ou, en d'autres termes, ce qu'il y avait de concret à la base de l'idée elle-même. On ne saurait, en effet, se contenter, pour toute traduction, du seul terme de « dieu », qui ne signifie rien ici par lui seul.

Rappelons d'abord qu'un symbole certain de la Mère divine de cette même dénomination d'*An* était le tumulus artificiel ou amoncellement de terre : c'est ce que Strabon laisse très clairement entendre, ainsi que nous l'avons vu plus haut, au sujet du sanctuaire de Zela, et c'est encore ce qui ressort du tumulus dédié à l'Anæa lydienne, dont il a également été question. Nous aurons, du reste, bien d'autres occasions de constater que le tumulus, qui fut incontestablement un tombeau, a été aussi et surtout un sein maternel, emblème de la cause première assimilée à un principe de production naturelle. Or, il paraît aujourd'hui bien avéré que le signe originairement idéologique prononcé *an* implique une idée d' « élévation », dans le sens du latin *sublevatio*, plutôt que dans le sens d' « altitude », et ce qui le prouve, à notre avis, c'est que, par l'adjonction d'un autre signe impliquant l'idée de « faire », on a un verbe dont la signification est celle d' « entasser », « amonceler ». An était donc un tertre, et quand on le trouve suivi, comme nom de divinité, du signe déterminatif de l'idée de terre, ce qui est très fréquent dans les inscriptions, notamment pour désigner la déesse résidant aux assises de la pyramide, un tumulus transformé, on est très légitimement autorisé, croyons-nous, à traduire par « amoncellement de terre » ou, en d'autres termes, « tu-

mulus ». Pris selon leur valeur phonétique, pour ce qu'ils sonnent, les deux signes que la transcription assyrienne traduit par *Ilou-irçit*, qui désigne littéralement la « divinité chthonienne », doivent se prononcer An-Ki, et comme cette prononciation existe réellement dans des noms mythologiques se rattachant au culte de la dénomination An, ainsi que nous le verrons dans la suite, il en faut conclure que c'était bien à l'origine celle du groupe hiéroglyphique lui-même et que, par conséquent, la transcription assyrienne *Ilou-irçit* est une substitution et représente la prononciation sémitique de signes qui ne pouvaient avoir, pour les Sémites, qu'une valeur idéographique.

Un autre fait considérable, du reste, prouve que le tumulus ou amoncellement de terre était bien, comme nous le disons ici, un symbole divin. Nous venons de voir que le signe prononcé *Ki* avait le sens de « terre. » Or, si on le fait suivre d'un autre signe qui se prononce *aka* et qui implique également l'idée d'élévation dans le sens du latin *sublevatio*, on obtient un composé *ki-aka*, phonétique ou simplement idéographique, il n'importe, dont le sens littéral est celui de « terre amoncelée » ou « haut-lieu » et qui désigne proprement un « sanctuaire », le *bamah* ou « haut-lieu » des Saintes-Ecritures.

D'après ces données, nous croyons pouvoir conjecturer que l'An des inscriptions, qui est *Oan* dans Oannès, *Æn* dans Ænæa, *En* dans Enya, *In* dans Ino, *On* et *Aun* dans Beith-On et Beith-Aun, se rattache à l'Yn des Chinois.

Suivant une doctrine de date pré-historique en Chine, puisqu'elle y est plus ancienne même que le personnage à moitié fabuleux de Fou-hi, le principe de la vie en toutes choses comprend une association de deux éléments inséparables, qui, sous les noms d'Yn et Yang, représentent, celui-ci l'énergie mâle, et celui-là la passivité femelle. Quoique cette doctrine, dans les termes où elle s'est conservée, ait toute l'apparence d'une spéculation philoso-

phique, on ne saurait en méconnaître l'origine chthonienne. Si l'élément *Yang*, en effet, qui n'est ici, comme nous allons le démontrer, qu'un dédoublement de l'*Yn*, par conséquent un développement de l'époque de transition du kteis au phalle, a son symbole dans le Ciel, l'élément *Yn* a le sien dans la Terre, et « la Terre est la loi de la femme, comme le Ciel est la loi de l'homme [1]. » Dans les Kouas ou lignes mystiques de Fou-hi, dont l'âge remonte à la période hétaïrique, en Chine, ces deux éléments figurent comme principe des choses, l'un sous la forme d'une ligne unie ———, et l'autre, sous celle d'une ligne brisée — —; la première, de couleur blanche, est l'image du Ciel et représente le mâle, tandis que la seconde, de couleur noire, qui est, dans beaucoup de mythologies la couleur de la Mère chthonienne, Isis, Ariadne, etc., est l'image de la Terre et représente la femelle. Or, tout ancienne qu'elle est, la doctrine du double élément de génération n'appartient pas à la religion chinoise, qui n'est, ainsi que nous le disions plus haut, qu'une sorte de chamanisme transcendant, avec le culte du Ciel infini à la base. « La religion populaire de la Chine, dit Plath [2], a toujours ignoré la dualité en question : on se tromperait tout à fait, si l'on s'imaginait que les Chinois considéraient le Ciel comme père et la Terre comme mère de toutes choses et croyaient que tous les êtres ont été produits par l'union sexuelle des deux. » Il faut donc conclure que la spéculation dont il s'agit, spéculation originairement sacerdotale, puisqu'elle est devenue la base même de la religion dans les milieux où on la rencontre, a pris naissance dans une autre race que la race chinoise proprement dite : il n'y a jamais eu, au reste, de sacerdoce en Chine, où la religion est moins

1. *Y-King*, c. I, art. 4, II.
2. *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, I Abtheil. p. 37.

une affaire de théologiens que le développement naturel du sensualisme de l'époque mythologique.

Les traditions du Céleste Empire s'accordent à faire descendre les *Pê-Kia* ou les « Cent familles », en d'autres termes les *gentes* chinoises, des montagnes du Kouen-Lun au nord-est du Thibet, d'où les historiens disent que sont venus les inventeurs des arts et des sciences et où l'on place la Cour des premiers empereurs. C'était, disent ces traditions, le point culminant de la terre entière, la montagne qui soutient le Ciel, quelque chose d'analogue au Merou des Aryas. D'autre part, on sait que les provinces méridionales, le Hou-Kouang, le Tche-Kiang, le Kiang-si, le Fou-Kien, le Kouang-toung, le Kouang-si et le Koueï-tcheou, étaient primitivement habitées par des tribus indépendantes dont le type différait du type chinois, et qu'elles n'ont été soumises à l'empire que vers l'an 200 avant J.-C., sous le règne de Thsin-Chi-Hoang-ti. La population de la Chine se compose donc de deux classes d'hommes : l'une, que nous appellerons autochthone, composée elle-même d'éléments peu homogènes et établie dans le pays de temps immémorial, et l'autre, descendue des montagnes du Kouen-Lun à une époque indéterminée. Cette dernière paraît, dans son mouvement d'invasion, s'être ramifiée à droite et à gauche : à gauche le long du Kiang et du Hoang-ho jusqu'à la mer jaune, et à droite, en se dirigeant sur le Yun-nan, le Tonkin et l'Annam actuels. Ce qu'il y a de positif, c'est que l'est et le sud de la presqu'île transgangétique, notamment le Cambodge, ont une double population, qui répond exactement aux différents types dont il vient d'être question en Chine.

Les Cochinchinois en général ne seraient guère, paraît-il, qu'un mélange d'éléments mongols et d'éléments autochthones, avec prédominance de ces derniers dans le Cambodge, où l'on cite les Samre, les Xong, les Khamen-Boran, les Halang, les Banar, les Cédang, les Huei, les Banam,

les Cat, les Souc, les Radé, les Candio, les Chams, les Stieng, les Kouys, les Charaï, les Proons, les Boloven, les Yakoun, etc., dont le type, quoique loin d'être le même pour toutes ces tribus, n'a rien de celui des Annamites, des Siamois et des Laotiens. Dans le sud de l'empire chinois, dans les provinces du Yun-nan, du Se-tchouen et du Koueï-tchéou, M. le docteur Thorel ne compte pas moins de quarante classes particulières de demi-sauvages épars au milieu des Chinois proprement dits [1]. Tout cela appartient évidemment à une race ou à des races qui ont été refoulées et scindées par une invasion venue du Nord, et c'est, croyons-nous, sur ces autochthones, plutôt que sur les « Cent familles » de l'invasion chinoise, que s'exerça la mission civilisatrice personnifiée dans Fou-hi, le premier empereur de la Chine, d'après quelques-uns.

Ce personnage était né à Kieoui et avait été élevé à Kitching, deux endroits qui, suivant les traditions, auraient été situés tout à fait à l'ouest. Cela veut probablement dire qu'il venait de l'Occident et n'était pas du pays qu'il évangélisa. Or, avant lui, l'état social avait, en Chine, des bases toutes différentes de celles qui y furent établies depuis : c'était le pur hétaïrisme. Lui-même est donné comme n'ayant pas eu de père : il était fils d'une vierge appelée Hoa-su et il devint l'époux d'une autre appelée Niu-va, la même que *Niu-Hoang* ou la « Souveraine des vierges » et *Hoang-mou* ou la « Mère souveraine ». Cette Niu-va, d'après le Chou-wen, aurait fait le Ciel, enfanté les créatures et ordonné toutes choses sans cesser d'être vierge; et ce qui complète la ressemblance avec l'Ischtar babylonienne, dénomination que nous savons être une substitution couschite pour An, c'est que, de même qu'Ischtar, elle était la reine des combats et une véritable

1. Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, t. I, chap. V, et t. II, *Notes anthropologiques* du docteur Thorel.

Victoire[1]. Tout cela paraît indiquer que, antérieurement à l'arrivée des envahisseurs missionnaires descendus des montagnes du nord-ouest, la religion était bien ici encore une sorte de Chthonisme. L'état social y répondait, d'ailleurs, parfaitement : « Avant Fou-hi, dit Lopi, cité par le P. de Prémare, les sexes se mêlaient indifféremment; ce fut lui qui établit les mariages et ordonna les cérémonies suivant lesquelles ils devaient se contracter. » Lopi a même conservé le souvenir des premiers débuts de la spéculation chthonienne, de la Mère *neutrius generis*, car il dit, dans un autre endroit, que, au commencement, les hommes n'étaient ni mâles ni femelles, les sexes n'ayant appris à s'unir que plus tard, sous les fabuleux Gin-hoang.

La doctrine du double principe mâle et femelle, *Yn* et *Yang*, est donc demeurée en Chine, ainsi que nous le disions plus haut, une spéculation étrangère à la religion populaire et nationale : ce n'y est qu'une philosophie d'école. Mais comme, d'autre part, elle date d'avant l'Histoire positive, ces circonstances suffisent pour en faire reporter l'origine à une race et à une époque pré-chinoises. Or, nous croyons avoir la preuve : 1° que l'*Yn* était bien originairement identique, comme symbole, à l'An des inscriptions cunéiformes, et 2° qu'il est antérieur à l'*Yang*, dont la formation s'est développée de la sienne, ce qui confirme la priorité du principe femelle et du Chthonisme pur sur le principe mâle et sur le phallisme.

Nous avons dit que la signification lexique de l'*An* chaldéen était celle de « monceau de terre » ou « tumulus », et nous avons constaté, dans le tertre symbolique de Zela, que ce tumulus était, en outre, une

---

1. V. *Recherches sur les temps antérieurs au Chou-king, et sur la Mythologie chinoise*, par le P. de Prémare.
2. Prémare, *Recherches*, etc.

mère, Om-An. De plus, nous avons établi et nous aurons occasion de démontrer plus amplement encore par de nombreux exemples que la cause première ainsi caractérisée avait, comme centre chthonien et comme amnios, l'aspect de nuit sombre et noire et celui d'eaux chaotiques. Or, le signe qui, en Chinois, figure le principe femelle *Yn* et celui qui figure le principe mâle *Yang* ont l'un et l'autre le même radical, et ce radical a le sens de « monceau de terre » et de « tumulus[1] ». Le *tumulus* est donc l'emblême originel commun de l'Yn et de l'Yang; mais comme, dans son premier état, avant la superposition du phalle, il n'a symbolisé que le sein maternel *in gradu prægnationis*, il en faut conclure que l'Yang est bien un terme surajouté, datant de la transition du Chthonisme pur au phallisme, de l'époque où, selon l'expression citée de Lopi, les sexes commencèrent à s'unir, de sorte que, à l'origine, l'Yn était seul et représentait, comme l'An chaldéen, la mère universelle *neutrius generis* et la vierge-mère. De plus, ce même Yn, dans le dictionnaire chinois, a tous les sens que nous avons constatés dans la dénomination An. Il signifie, en effet, la Terre, d'abord, mais plus particulièrement l'*intus* chthonien; puis il désigne la nuit sombre, les noires ténèbres infernales, le cahos primordial et les eaux chaotiques, finalement la femme et le *pudendum muliebre*. Par contre, l'*Yang*, comme toutes les superpositions mâles que le phallisme associe en manière de fécondateur à An, désigne le Ciel par opposition à la Terre, le jour par opposition à la nuit, le feu, le soleil, et enfin le mâle et l'organe génital viril.

Quoique nous ayons vu la dénomination An des inscriptions passer indifféremment par les formes Oan, On, Aun, Æn, En, In, peut-être quelques-uns trouveront-ils que le

1. V. *Dict. chinois De Guignes*, Nos 11,797 et 11,809 sous la clef *Fœou*, qui est effectivement celle des monceaux de terre.

rapport lexique entre cette dénomination et l'Yn de la Chine n'est pas suffisamment établi. A ceux qui pourraient soulever cette difficulté, nous répondrons que le ton chinois figuré dans les dictionnaires par *yn* représente toutes les nuances que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire que, si nous avions à reproduire dans la langue du Céleste empire les articulations syllabiques *an*, *en*, *in*, *on*, *aun*, nous ne le pourrions que par ce même ton *yn*, qui est le seul nasal avec voyelle initiale simple existant dans cette langue.

De toutes façons, comme mot et comme idée, An et Yn sont donc identiques.

Il résulte de ce qui précède que, puisque l'introduction du chthonisme pur en Babylonie n'est le fait ni des Accades ni des Couschito-Sémites et qu'elle remonte à une date antérieure à celle de l'immigration des deux races, le pays a dû être originairement occupé par une population hétaïrique plus ancienne et que cette population, nomade peut-être, n'était pas sans rapport avec quelqu'un des éléments *mletchas* de l'Inde et pré-chinois d'Annam et de la Chine méridionale.

CHAPITRE VI

.... Æneas, quem Dardanio Anchisæ
Alma Venus Phrygii genuit Simoentis ad undam.
Æn., I, 617.

Nous avons vu, au chapitre précédent, que le signe de la dénomination *An* se compliquait fréquemment dans l'écriture d'un autre prononcé *Ki*, de manière à donner un composé *An-Ki*. Or, ce composé, en passant en assyrien, c'est-à-dire dans une langue évidemment différente, y a été pris pour un simple hiéroglyphe et rendu par *Ilou-Irçit*, qui désigne la « divinité de la Terre », abstraction faite du sens littéral originel. *Ki* voulait donc bien dire la « Terre » : la preuve que cette prononciation existait réellement en Babylonie et qu'elle y était affectée à un terme désignant la divinité chthonienne, c'est qu'on la trouve dans Damascius sous la forme grecque Δαυκη [1]. Prononcée Dav-Ki à la manière actuelle, et comme ce devait être aussi effectivement le cas au temps du philosophe néoplatonicien, ce mot répond exactement à l'accadien

1. *De Princip.*, 125.

Dav-Ki, tel qu'on le lit sur les tablettes cunéiformes, où il désigne une mère divine du genre de Belit : c'est une Gæa océanique, une terre, épouse du dieu des eaux,[1] ou, en d'autres termes, l'aspect féminin d'An. Or, la transcription sémitique de *ki*, en composition avec un autre terme qui précède, est simplement *k*, de sorte que, en hébreu, par exemple, pour An-Ki on a An-K (ענך-ענק) ou, suivant la nuance de la semi-voyelle employée dans la prononciation pour mouvoir la consonne finale de la première syllabe, An-ak et An-ok. On peut donc inférer de là que les formes Anki, Ank, Onk, Anak, Anok, toutes les fois qu'on les rencontre, dans les textes, avec le sens que nous avons déjà constaté pour la dénomination An, ne sont que les formes entières de cette même dénomination. C'est pourquoi on ne saurait être surpris de leur voir le double aspect mâle et femelle de l'An originel.

Nous trouvons la forme composée masculine, en Assyrie, dans le nom du septième monarque antédiluvien Edoranchus, où il n'est pas possible de méconnaître un composé Adar-Ankh répondant à l'Adr-*melekh* et An-*melekh* de Sepharvaïm, la « ville des livres », la même que Sippara ou Pantibibla, dont un abréviateur de Bérose, Alexandre Polyhistor, dit que cet Edoranchus avait été roi[2]. C'est sous son règne qu'aurait eu lieu, d'après le même Bérose, la dernière théophanie d'Oannès, le Dieu moitié homme et moitié poisson. Edoranchus est donc bien un composé des deux dénominations Adar et An, que nous savons déjà identiques dans leur application, puisqu'elles désignaient

---

1. Norris, *Assyrian Dictionary*, t. I, p. 238.

2. Eusèbe, Chron., p. 5, éd. Mai. *Postea regnavit Edoranchus Pantiblicus saris octodecim. Eo tempore item apparuit à Rubro mari aliud quidam simile piscis et hominis, cui nomen Odaconi. Hos inquit omnes ea, quæ ab Oanne summatim dicta erant, accurate exposuisse.*

de simples nuances de la même divinité [1], d'où il faut nécessairement conclure que An-Kh est le même que An. En assimilant Idris, qu'il appelle un prophète et qui n'est évidemment qu'une forme d'Adar, avec Henokh, le Coran confirme, de son côté, l'identité des deux et donne de plus le droit de considérer les orthographes Henokh (חֲנוֹךְ) et Anak (עֲנַק) comme de pures variantes d'une même articulation primitive [2]. Du reste, dans la généalogie des patriarches antédiluviens du chapitre V de la Genèse, Hénokh est, de même qu'Edoranchus dans la série des princes assyriens d'avant le déluge, le septième en rang, et de plus la tradition fait de lui un véritable Oannès ; il est dit, en effet, qu'il avait vu l'arbre de la science et qu'il possédait la sagesse du monde supérieur comme du monde inférieur [3]. Il avait, lui aussi, inventé l'astronomie [4] et la distribution de l'année solaire [5], que paraissent, du reste, symboliser les 365 ans de sa vie terrestre [6].

La forme An-ki est encore masculine dans plusieurs dénominations qui ont passé dans l'Hellénisme, où elles ont à la longue acquis une sorte de droit de cité, tout en conservant bien des traits de leur provenance étrangère. La trinité composée d'Anchise, Énée et Ascagne, trois noms affiliés qui ne nous paraissent être que trois aspects de la même idée, doit être rangée, croyons-nous, dans cette catégorie.

---

1. Une tablette cunéiforme mentionne Adar parmi les noms d'Anu. Rawlinson et Norris, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, I. III. 69, 1, 1, 5.

2. Coran, ch. XIX, *Mariam*, v. 57, 58. En traduisant par υἱὸς Ἄδερ (fils d'Adar) un nom de roi syrien, que l'on croit correspondant du Ben-Idri de l'inscription de l'obélisque de Nimroud, les Septante nous donnent la preuve que la prononciation *Idris* pour *Adar* n'est pas imaginée.

3. Fabricius, I, pp. 161, 219.

4. Id., I, pp. 203, 211.

5. Scaliger, *Animadvers. ad Græc. Euseb.*, p. 407.

6. *Genèse*, V, 23, 24.

Nous avons déjà vu que la forme Ænæa était une des qualifications de la Mère divine, vierge ou prostituée sacrée : Artemis Anæa de Lydie et Aphrodite Ænæas, celle-ci honorée à Ænos ou Ænea, dans le golfe de Thessalonique, à Zante, à Corcyre, à Leucate, à Ambracie, à Actium, où son culte était associé à celui des Cabires de Samothrace, à Segeste, en Sicile, au mont Eryx, parmi les Elymes, et jusque sur la côte italique, d'où nous avons dû conclure que cette forme, identique, en outre, dans toutes ses applications, à l'An des textes cunéiformes, était une avec cette dernière dénomination. An et Énée, abstraction faite de ce qu'il peut y avoir de souvenirs semi-historiques dans la légende du héros troyen, se touchent donc par une foule de côtés. Comme issu de Vénus, dont la tendre sollicitude le suit partout et dont il est lui-même l'apôtre et le grand-prêtre, propageant son culte dans toutes les directions, en Thrace, en Épire, dans les îles et sur les côtes de la Grèce occidentale, en Sicile et en Italie, Énée appartient à la Fable, et ses voyages rappellent une propagande religieuse du genre de celle de l'Astarté sidonienne et de l'Hercule tyrien.

C'est, du reste, ce que semble reconnaître Virgile lui-même :

> .... *Omnem cursum mihi prospera dixit*
> *Relligio et cuncti suaserunt numine Divi*[1].

Si l'on va un peu au fond de la légende, telle qu'elle nous a été conservée avec plus ou moins d'amplification par Caton, Varron, Virgile, Denys d'Halicarnasse, etc., on ne tarde pas à reconnaître qu'elle se compose surtout de traits parfaitement caractéristiques de la propagande en question. Ce qu'il y a de bien positif, en effet, c'est que les haltes du héros troyen, dans ses courses bizarres, coïncident avec la présence, aux lieux où il s'arrête, de

1. En., III, 361 et 362.

traditions se rattachant aux idées que nous venons de dire. En Thrace, où il arrive d'abord, c'est la ville d'Enos[1], qu'il bâtit lui-même et à laquelle il donna le nom d'Æneades, selon Virgile[2], après avoir préalablement fait un sacrifice à Vénus, sa mère, pour se la rendre favorable, au pied d'un tumulus que le poëte suppose dès lors existant déjà et qu'il rattache de la sorte au culte d'Aphrodite, quoique, quelques vers plus bas, il se contredise et fasse élever le tumulus par son héros aux mânes de Polydore, fils de Priam[3]. Ce nom de Polydore, associé ici au tumulus, nous paraît tout à fait significatif. Le tumulus, avons-nous dit, était un sein maternel. Dans cette condition, quand s'affirma l'énergie masculine, on y superposa des emblèmes phalliques, dont le nombre varia, suivant des théories symboliques que nous expliquerons ultérieurement, d'un à sept : un et deux comme simple priape et priape double dans le genre de celui des temples d'Hiérapolis et de Paphos, puis trois, le nombre mâle par excellence, ensuite cinq, image de la main d'Anu, et enfin sept, ce dernier chiffre représentant le phallisme de la substitution planétaire. Ces phalles étaient figurés, soit par des cippes,

1. Solin., c. X. *Polydori tumulum ostendit Enus.*
2. En., III, 16 et suiv.

> .... *Feror huc, et littore curvo*
> *Mœnia prima loco.....*
> *Æneadesque meo nomen de nomine fingo.*

On ne sait pas quelle a pu être au juste cette ville d'Æneades.

3. Le tombeau de Polydore se trouvant à Énos, dans la Chersonèse de Thrace, d'après Solinus, (10, 11) Pomponius Mela (II, 2), Servius (*In Æneid.*, III, 18) et Pline (*Hist. nat.*, IV, 11), on en a inféré que ce pourrait bien être l'Æneades en question. C'était probablement aussi l'opinion de Virgile. Homère, néanmoins, suppose qu'Énos existait avant Énée, car il fait tuer devant Troie Diorée l'Amaryncide par une pierre qu'avait lancée un chef de guerriers thraces, Piroos, venu, dit-il, de cette même ville d'Énos (*Il.*, IV, 517). Étienne de Byzance dit que la ville bâtie par Énée était Ænæa, dans la Chersonèse Pallène, mais là il n'y avait point de tombeau de Polydore.

comme sur le tombeau d'Absalom, autrement dit la « main d'Absalom », où il n'y en avait qu'un, ou comme sur le tombeau d'Alyattes et le polyandron d'Oponte, où ils se trouvaient au nombre de cinq, et aussi comme sur le tumulus du cheval, en Laconie, où il y en avait sept, en mémoire des sept planètes, suivant la remarque de Pausanias lui-même [1], soit par des pieux, des troncs d'arbres ou des arbustes, et par des broches et des lances, la lance et la broche, ainsi que nous le verrons à Rome, quand il sera question des *hastæ Martiæ* et des *hastæ puræ*, symbolisant le principe de la fécondation. Or, Virgile parle, d'après une tradition qu'il développe poétiquement sans la comprendre, de trois arbustes animés qu'Énée arracha sur le tumulus de Polydore et du tronc desquels coula du sang : image de la vie que recélaient ces arbustes.

Forte fuit juxta tumulus quo cornea summo
Virgulta, et densis hastilibus horrida myrtus.
Accessi, viridemque ab humo convellere sylvam
Conatus, ramis tegerem ut frondentibus aras.
Horrendum et dictu video mirabile monstrum !
Nam, quæ prima solo, ruptis radicibus, arbos
Vellitur, huic atro liquuntur sanguine guttæ,
Et terram tabo maculant : mihi frigidus horror
Membra quatit, gelidusque coit formidine sanguis.
Rursus et alterius lentum convellere vimen
Insequor, et causas penitus tentare latentes:
Alter et alterius sequitur de cortice sanguis.
. . . . . .
Tertia sed postquam majore hastilia nisu
Aggredior, genibusque adversæ obluctor arenæ,
Eloquar, an sileam ! gemitus lacrymabilis imo
Auditur tumulo , et vox reddita fertur ad aures :
Quit miserum, Ænea, laceras? jam parce sepulto;
Parce pias scelerare manus. Non me tibi Troja
Externum tulit, aut cruor hic de stipite manat.
Heu! fuge crudeles terras, fuge littus avarum.
Nam Polydorus ego : hic confixum ferrea texit
Telorum seges, et jaculis increvit acutis [2].

1. *Lxconie,* XX.
2 *En.* III, 22-46.

« Près de là était un tumulus, sur le haut duquel se trouvaient des scions de cornouiller et un myrte hérissé de rameaux épais. Je m'approche et ayant voulu avec effort arracher de terre le bois verdoyant, pour couvrir les autels de branchages, je vois un effrayant prodige ! Le premier arbrisseau que j'arrache, après en avoir brisé les racines, distille un sang noir qui souille la terre de taches livides : mes membres frissonnent d'une froide horreur, mon sang se glace d'épouvante. Je veux arracher un second arbuste et pénétrer la cause mystérieuse du prodige : un nouveau sang coule encore de là... Pressant du genou la terre, j'attaque avec un plus grand effort un troisième arbrisseau, mais, le dirai-je ou dois-je me taire ? du fond du tumulus sort un gémissement lamentable, une voix qui porte ces mots à mon oreille : Pourquoi, Énée, déchires-tu un malheureux ? Épargne cette tombe ; épargne un crime à tes pieuses mains. Je ne te suis pas étranger ; Troie m'a vu naître, et ce sang ne coule point d'une tige insensible. Ah ! fuis ce pays cruel, fuis cette rive inhospitalière ; car je suis Polydore : ici mon corps a été couvert d'une moisson de traits aigus, qui ont pris racine sur ma tombe. »

Ces *hastilia* vivants et animés, au nombre de trois, sont, avec le tumulus, dans les conditions où il s'offre ici, un symbole chthonien. Originairement, en effet, les arbustes en question avaient été de véritables pieux ou des lances :

> . . . . . Hic confixum ferrea texit
> Telorum seges, et jaculis increvit acutis.

En conséquence, au lieu de l'étymologie πολυδῶρον, qui donne le sens de « bien doué », nous proposons, pour le Polydore dont il s'agit, un composé πολυδόρυ, dont la signification, qui est précisément celle de tumulus « des lances ou des pieux », répond d'une manière si rigoureusement exacte à la réalité du fait.

On sait, d'ailleurs, que les *sacra* arrachés par Énée du milieu de Troie en flammes, et qu'il transporta dans le Latium, étaient des images ou symboles des Pénates phrygiens :

> Effigies sacræ divûm, Phrygiique Penates,
> Quos mecum à Trojâ mediisque ex ignibus urbis
> Extuleram [1]. . . . . .

Or, d'après Denys d'Halicarnasse [2], les écrivains grecs traduisaient le mot de Pénates par des correspondants lexiques impliquant l'idée de paternité dans le sens de génération : οἱ πατρῶι et οἱ γενέθλοι. Les Grecs considéraient donc ces dieux comme des fécondateurs du foyer, et il n'est pas douteux que Vesta, au culte de qui ils étaient associés à Lavinium, à Albe et même à Rome, n'ait joué, dans cette situation, un rôle plus particulièrement chthonien, analogue à celui de la Rhea phrygienne. Du reste, les poëtes citent Vesta parmi les divinités de Troie, à côté de Vénus et de Cybèle, ce qui ne peut s'entendre que d'une assimilation à l'Hestia aryenne du côté virginal de la Mère divine, Mère originairement neutre, et plus tard, en se féminisant, tout à la fois vierge et hétaïre : Cybèle et Aphrodite. C'est dans le temple de Vesta, que, au milieu de Troie incendiée, Énée retrouve Hélène, qui s'y était réfugiée pour échapper à la vengeance des Grecs :

> Jamque adeo super unus eram, quum limina Vestæ
> Servantem et tacitam secreta in sede latentem
> Tyndarida aspicio [3]. . . . . .

Et parmi les dieux que l'ombre d'Hector recommande au pieux héros d'emporter avec lui, et qu'elle tire même de leurs sanctuaires pour les lui remettre, le poëte cite, avec les Pénates, cette même Vesta :

---

1. En., III, 148 et suiv.
2. I, 67.
3. En., II, 567 et suiv.

« Sacra suosque tibi commendat Troja Penates.
Hos cape fatorum comites : his mœnia quære,
Magna pererrato statues quæ denique ponto. »
Sic ait, et manibus vittas, Vestamque potentem,
Æternumque adytis effert penetralibus ignem[1].

Aussi, à Rome, la déesse était-elle tenue pour originaire de Troie. Ovide, dans les *Fastes* et dans les *Métamorphoses*, la qualifie de Troyenne, *Iliaca Vesta*[2] et *Troïca Vesta*[3], épithète qui, dans le texte, s'adresse bien à la Vesta des bords du Tibre, comme on peut s'en convaincre, en s'y reportant :

Donec ab Iliacâ placidus purgamina Vestâ
Detulerit flavis in mare Tibris aquis.

« Tant que le calme Tibre n'a pas dans ses eaux jaunâtres emporté à la mer les immondices du temple de la troyenne Vesta[4]. »

Et quand Rome fut prise par les Gaulois :

Vidimus Iliacæ transferri pignora Vestæ
Sede. . . . . .

« Nous vîmes emporter de son temple les emblèmes de la troyenne Vesta. »

Dans les *Métamorphoses*, au livre déjà indiqué en note, Esculape pénètre dans l'embouchure du Tibre :

Huc omnes populi passim, matrumque patrumque
Obvia turba ruit, quæque ignes troica servat
Vesta, tuos, lætoque deum clamore salutant.

« Là accourent en foule les peuples de toutes parts, hommes, femmes, et celles qui gardent ton foyer, ô Vesta troyenne, et tous saluent le dieu par des cris de joie. »

---

1. En., II, 293 et suiv.
2. Fast., VI, 227 et 365.
3. Métam., XV, 730.
4. Ovide doit évidemment faire allusion aux eaux mêlées d'immondices que le Cloaque de Tarquin l'Ancien portait au Tibre, en passant, en effet, au-dessous du temple de Vesta.

Dans tout le *Latium*, le culte de Vesta ne se séparait point de celui des Pénates. Les sacrifices annuels qui avaient lieu à Lavinium, ainsi qu'à Albe, étaient en l'honneur des deux dénominations ensemble, ce qui faisait dire aux anciens que Vesta devait être elle-même un des Pénates [1]. Sur les monnaies, comme dans les auteurs, Vesta et les Pénates sont souvent associés [2], et nous savons par Servius que le foyer, en général, était consacré aussi bien aux Pénates qu'à Vesta [3]. Il n'est dit, nulle part, d'une manière positive, il est vrai, que les Pénates eussent leurs images ou symboles dans le temple de cette déesse ; mais tout porte à le croire. Le temple de Vesta, à Rome, était situé sur le versant nord-ouest du mont Palatin, en face de la Voie Sacrée et tout près du Forum, et il avait pour annexe ce qu'on appelait l'*atrium regium* ou *atrium Vestæ*, plus communément la *Regia*, où habitaient le Souverain Pontife et les Vestales. Il est probable que, à l'origine, on comprenait sous le nom de *Regia* l'ensemble des bâtiments en question [4]. Dans le sanctuaire proprement dit était un compartiment secret appelé *penus*, séparé du reste par des tapis et divisé lui-même en *penus exterior* et *penus interior*. Les auteurs s'accordent à dire que dans le penus intérieur étaient conservés le palladium et les autres symboles sacrés qu'Énée aurait apportés en Italie [5]. Parmi les objets que sauva le souve-

1. Macrobe, *Saturn.*, III, 4. Vestam de numero Penatium aut certe comitem eorum esse manifestum est, adeo ut consules, prætores, seu dictatores, cum adeunt magistratum, Lavinii rem divinam faciunt Penatibus pariter et Vestæ. — Cf. Servius, *Virg. Æn.*, III, 296.

2. Iust. Lips., *de Vesta.*

3. Servius, *Virg. Æn*, II, 469 : Cum focus sit ara Deorum Penatium.

4. Hic locus exiguus, qui sustinet atria Vestæ,
Tunc erat tonsi *regia* magna Numæ.
(Ovide, *Fast.*, VI, 263.)

5. Plutarque, *Camille*, 20.

rain pontife L. Metellus, lors de l'incendie de l'an 241 avant J.-C., Denys d'Halicarnasse[1] cite, outre le palladium, ce qu'il appelle les *choses secrètes* ou απορρητα en général, et Tite-Live[2] les *sacra* de Vesta, au nombre desquels figurait, au rapport de Pline[3], le phalle ou *fascinus*. Nul doute que, par ces symboles, il ne faille entendre les Pénates, que l'on sait, en effet, avoir été ramenés de Troie, avec le palladium et Vesta, par le héros de l'Énéide, et que ces mêmes Pénates, qualifiés ailleurs de dieux générateurs, n'aient été des emblèmes phalliques. Or, la forme sous laquelle on figurait ces dieux était précisément celle du pieu ou de la lance. Nous savons, en effet, que le culte romain des Pénates était le même que celui de Lavinium[4] et que, à Lavinium, il n'y avait, au témoignage de Timée[5], d'autres *sacra* que des vases en terre et des lances ou pieux en métal. D'autre part, Servius parle des Pénates comme de dieux dont le sanctuaire aurait été desservi par les Saliens du Palatin, dans la Regia même, où ces prêtres pontifiaient et qui n'était qu'une dépendance du temple de Vesta, ainsi que nous venons de le dire. Et après avoir nommé ces dieux, il cite des lances ou des divinités à lance qu'il identifie avec ces mêmes Pénates[6]. Mais comme il n'y

---

1. II, 66.
2. Épît. XIX.
3. Hist. nat., XXVIII, 4, 7.
4. Varro, L. L. V, 144 : *Lavinium; nam ibi Di Penates nostri.*
5. Denys, I, 67 : κηρύκια σιδηρᾶ καὶ χαλκᾶ καὶ κέραμον Τρωϊκὸν εἶναι τὰ ἐν τοῖς ἀδύτοις τοῖς ἐν Λαουϊνίῳ κείμενα ἱερὰ.
6. Le passage de Servius (*Virg. Æn.*, II, 325) auquel il est fait allusion se lit de la manière suivante dans les manuscrits : *Nam et Samothraces horum Penatium antistites Coes* (p. *suos*) *vocabant qui postea à Romanis Sallii appellati sunt; hi enim sacra Deorum Penatium curabant; quos tamen Penates alii Apollinem et Neptunum volunt, alii* ASTATAS *in Regia* POSITOS *tradunt.* Au lieu de *astatas*, qui est une erreur évidente, il faut lire *hastatos* ou bien *hastas*, en modifiant en conséquence la terminaison du part. *positos.*

avait dans la Regia d'autres dieux *hastati* que les *hastæ Martiæ*, on ne saurait douter que ces lances dites de Mars n'eussent été originairement les Pénates eux-mêmes, qui, ainsi que Vesta, ont fréquemment sur les monnaies la lance pour symbole.

Il est probable que le nom de Mars n'aura été ultérieurement associé aux lances en question qu'à cause du rapport faussement établi entre ces prétendues armes et le dieu de la guerre. C'est même cette confusion qui paraît avoir contribué à faire attribuer à Mars, dans la Regia, le sanctuaire où étaient déposés ces objets sacrés et qui dépendait du temple de Vesta. Le nom de *hasta pura* donné aux lances sacrées et l'attribution de ce symbole à des divinités éminemment pacifiques prouvent, du reste, qu'on a affaire ici à quelque chose de tout à fait analogue aux sceptres (σκῆπτρα) et aux lances (δόρατα) honorés par les Grecs [1]. La lance, comme le sceptre, qui n'était lui-même dans l'origine qu'une véritable *hasta pura*, avait d'abord été uniquement un emblème de virilité, puis d'autorité souveraine et de puissance, ainsi que le dit Festus [2], et c'est pour cela que, après avoir symbolisé les dieux générateurs de la Regia, elle passa comme attribut aux dieux quirites, Janus Quirinus, Mars Quirinus, Juno Curis, etc.

Il nous paraît ressortir de ce qui vient d'être exposé, que les trois javelots aigus, transformés en tiges verdoyantes [3], qu'Énée arracha sur le tombeau de Polydore, avaient la même signification symbolique que les *sceptra* et les *dorata* grecs, les pieux de bois ou de métal du Latium, et que c'étaient, par conséquent, des Pénates ; d'où

---

1. D. Pellegrino, *Andeutungen über den ursprünglichen Religionsunterschied der rœmischen Patricier und Plebejer*, p. 49.
2. Fest. *De signif. verborum*.
3. . . . . Hic confixum ferrea texit
Telorum seges, et jaculis increvit acutis.
Virg. Æn., III, 25.

l'on est bien obligé de conclure que la rotonde de Vesta, dont on ne séparait point ces dieux générateurs, n'était elle-même, à l'origine, qu'un tumulus, ce qui explique l'assimilation qui a été faite de cette même Vesta par les synchrétistes aux divinités mères et chthoniennes, Rhéa, Gée, Diane, Cérès, etc.

Après avoir fait à Polydore, autour du tumulus dans lequel « ils venaient de renfermer son âme[1] », des funérailles pompeuses, les Troyens quittèrent le port d'Énos et les rivages de Thrace, pour se remettre à la recherche de leur Terre promise. Leur première étape, dans la mer Égée, fut l'île sainte de Delos, où ils furent reçus par un roi-pontife, dont le nom seul rappelle la dénomination chthonienne par excellence. Ce roi était Anios, fils de Rhœo ou Créuse, autrement la « grenade », symbole de la divine mère universelle[2]. Anios, qui reconnut un ami dans Anchise, était, par sa Mère, petit-fils de Bacchus Dionysos, un dieu phallique, et il eut de la nymphe Dorippé ou la « cavale à lance » trois filles, Œno, Spermo et Elaïs, que Bacchus doua du pouvoir de tout changer en vin[3], en blé[4] ou en huile[5], à leur gré, et qui, d'après quelques auteurs, approvisionnèrent à elles seules toute l'armée

---

1. . . . . Animamque sepulchro
Condimus. . . . . .
En., III, 67.

2. En grec ῥοία. Timothée, dans Arnobe, *adv. gentes*, V, raconte qu'Atys, le bien-aimé de Cybèle, naquit d'une grenade : le sacré fruit était formé du sang d'Acdestis châtré par Bacchus, et Nana, la fille du roi Sangarius, qui l'avait recueilli dans son sein, en devint grosse et enfanta le malheureux amant de la mère des dieux.

Quant à Nana, c'était aussi le nom de la grande déesse-mère des Élamites, que Josèphe (*Ant. Jud.*, XII, 9, 1) assimile à Artémis et en qui les savants modernes veulent voir la Nani ou Nana de l'Inde dravidienne, la même que Bhavani.

3. Οἶνος.

4. Σπέρμα, semence et grain.

5. Ἔλαιον.

Tzetz. *Lykophr.*, 570-583. Étienne de Byz. Ἄνδρος.

grecque durant le siége de Troie. Œno et Spermo, nonobstant le jeu de situation suggéré par les correspondants phonétiques du lexique grec, nous paraissent être, la première une variante de notre dénomination An et la seconde une semence divine. Quant à Elaïs, il se pourrait très-bien que ce fût quelque chose d'analogue à l'olivier sacré, ἀστὴ ἔλαία [1], qu'Athéna aurait planté elle-même sur le haut de l'Acropole, pour marquer sa prise de possession du pays, et qui n'était réellement qu'un symbole du genre de celui de l'Ascherah sémite, une mère chthonienne souvent figurée sous forme d'un tamarin, en hébreu *Elah* [2].

Le père des Œnotropes était, à Délos, grand-prêtre d'Apollon ; mais il est fort présumable, d'après tout ce qui vient d'être dit, que le sanctuaire desservi par lui, comme tous ceux du même dieu dans les îles et sur les côtes de la mer Égée, en Eubée, en Crète, à Rhodes, à Andros, à Naxos, à Icare, à Chios, à Lesbos, à Lemnos, à Thasos, à Samos, à Claros, à Erithrées, à Dydime et jusqu'à Delphes, sur le continent grec, avaient été, antérieurement à l'invasion dorienne, des sanctuaires chthoniens. Pour Delphes, entre autres, le fait est certain : avant d'appartenir à Apollon, l'oracle avait d'abord été à la Terre, puis à Thémis et ensuite à Phœbé [3]. Aussi Euripide le qualifie-

1. Herod, 8, 55; Hegesias, dans Strabon, 9, 396; Pausanias, 1, 26, 6; 27, 2; Hesychius.

2. *Juges*, chap. VI. — Nul doute que le tamarin (*elah*) de Joas, père de Gédéon, qui était à Ophra et que le livre des Juges associe avec un autel de Baal, ne fût une Ascherah. En détruisant l'autel et le bois dont il était entouré, pour y substituer un sanctuaire de Jéhovah, Gédéon obéissait évidemment aux prescriptions du Deutéronome, chap. XII, 2 et 3 : « Détruisez tous les endroits où les païens, que vous aurez subjugués, adorent leurs dieux, soit sur les hautes montagnes ou les coteaux, soit sous les arbres verts. Renversez leurs autels, brisez leurs cippes, brûlez leurs *ascherahs*. »

3. Eschyle, *Euménides*, scène Ire, la Pythie devant le temple de Delphes : « A la Terre mes premiers hommages : avant tous les autres dieux, elle rendit ici ses oracles; puis à Thémis, qui remplaça,

t-il à juste titre d'oracle chthonien : μαντεῖον χθόνιον [1]. Eschyle, du reste, en le rattachant à ceux de lamer Egée, mais plus particulièrement au sanctuaire de Délos, et tous les poëtes, en faisant venir l'Apollon Delphien de cette dernière île, où son culte s'associait comme en tant d'autres endroits à ceux de Latone, sa mère, d'Artémis Ortygia, sa sœur, et de Bacchus Dionysos, toutes divinités génésiques, laissent clairement entendre qu'on ne tenait pas le mythe compliqué du dieu en question pour quelque chose d'exclusivement grec. Il y a dans ce mythe, outre les traits indiqués plus haut, des côtés par lesquels il se rattache d'une manière évidente à celui des parèdres orientaux de la divine mère. C'est ainsi que le premier des hymnes homériques, chantant la naissance de Phœbus, dit que, au moment où Latone accouchait, elle avait les deux bras enlacés autour d'un palmier. Il n'est pas douteux que ce palmier ne soit le même que celui dont il est question dans l'Odyssée et qu'Ulysse, qui l'avait vu à Délos, près de l'autel d'Apollon, se rappelle tout à coup à l'aspect de la belle Nausicaa, qu'il prend pour Artémis [2]. Or, d'après Pausanias [3], au lieu d'un palmier, l'arbre sacré de Délos aurait été un olivier [4], ce qui, joint à tout le reste, nous autorise à le considérer comme une véritable Ascherah. Le palmier ou olivier que Latone serre dans ses bras en accouchant rappelle Smyrna changée en un arbre, qui s'ouvre

---

dit-on, sa mère dans ce sanctuaire prophétique. Thémis, d'elle-même et spontanément, transmit son trône à Phœbé, une Titanide comme elle, une fille de la Terre. »

1. *Iphigénie*, 1249.
2. Odyssée, VI, 162.
3. VIII, 23, 4.
4. Cf , Ovide, VI, 33 :

. . . . . Quam vix erratica Delos
Orantem accepit, tum quum levis insula natat.
Illic, *incumbens cum Palladis arbore palmæ*,
Edidit invita geminos Latona noverca.

pour donner naissance à Adonis, et cette circonstance doit faire reporter l'origine du mythe en Asie, d'où sont venus tous les arbres symboliques de la divine mère, vierge ou amante, pins, oliviers, palmiers, mimosas, tamarins, grenadiers et lauriers[1].

Un autre trait tout à fait oriental du mythe en question, c'est le nom d'Ortygie donné au lieu où naquit Apollon et que portait aussi l'Artémis d'Éphèse. Comme ce nom, en grec ορτυξ, signifie « caille », et que, au printemps, la caille passe par bandes nombreuses d'Asie et des îles de la mer Égée en Grèce, on a pensé que c'était à cette circonstance qu'elle devait d'avoir symbolisé le retour de la vie ou la renaissance. Que ce fût pour cela ou pour autre chose qu'elle figurait le printemps aux yeux des Grecs, la caille n'en était pas moins, à Tyr, l'image de la vie : l'odeur d'une caille rôtie, suivant Eudoxe, cité par Athénée[2], avait suffi pour ranimer l'Hercule tyrien, ce qui a fait dire à Pline que cet oiseau, qualifié par lui d'ellébori-sé, avait, comme médicament, des vertus excitantes et guérissait notamment de l'épilepsie[3].

Cette résurrection d'Hercule est rappelée par Ménandre[4], qui en place la fête, à Tyr, dans le mois Peritios. Or, le 2 de ce mois, correspondant au 25 décembre de l'année romaine, on célébrait la fête de la naissance du Soleil invaincu, *Natalis Solis invicti*, qui n'est autre que l'Hercule en question et auquel on sacrifiait, par conséquent, la caille, non pas comme oiseau du printemps, mais comme symbole de vie et de nouvelle naissance. Il est possible que le Noël tyrien n'ait pas toujours été au solstice d'hiver ; en disant que le roi Hiram, un contemporain de Salo-

1. Le laurier, entre autres, a fourni le gracieux mythe de la métamorphose de Daphné qu'on lit dans Ovide, I, 8, *Métamorphoses*.
2. L. IX, 45.
3. Pline, *Hist. natur.*, X, 23.
4. Fragm. conservé par Flavius Josèphe, *Antiq. Jud* , VIII, 5, 3.

mon, fit célébrer pour la première fois cette fête au mois de Peritios dans le temple qu'il venait d'élever à Hercule et à Astarté, après avoir démoli les anciens sanctuaires, Ménandre pourrait, en effet, laisser entendre que la fête avait lieu précédemment à une autre époque; mais ce qu'il y a de certain, dans tous les cas, c'est que fête et sacrifice étaient d'origine orientale et se rattachaient, à Tyr, à deux dénominations répondant à celles des divinités ortygiennes Apollon et Artémis.

L'île sainte de Délos, au centre des Cyclades, suivant l'opinion des anciens [1], avait été, antérieurement à l'invasion dorienne, colonisée et habitée par des Cares d'abord et puis par des Phéniciens, qui paraissent s'y être fondus ensemble : il en avait été de même, au reste, pour toutes les îles de la mer Égée. Cette colonisation est attestée par des témoignagos irrécusables [2]. Pour Délos, notamment, il ne saurait y avoir le moindre doute à cet égard : « Minos, le plus ancien roi qui se soit créé une marine, dit Thucydide [3], étendit son empire sur la plus grande partie de la mer actuellement appelée Hellénique. Il régna sur les Cyclades, colonisa la plupart de ces îles, dont il chassa les Cariens et où il établit pour chefs ses propres fils. » Un peu plus loin [4], le même auteur dit encore : « Lorsque, dans le cours de la guerre (celle du Péloponèse), les Athéniens purifièrent Délos [5] et que toutes les tombes qui s'y

---

1. Strabon, ἡ Δῆλος καὶ αἱ περὶ αὐτὸν Κυκλάδες.—Pline, *Hist. nat. : Et a promontorio Gerœsto circa Delum in orbem sitæ, undè et nomen traxére Cyclades.* — Ammien Marcel : *Cycladas ideo sic appellatas, quod omnes ambiunt Delum, patriam Deorum insignem.*

2. Sam. Bochart, *Geographia sacra, de coloniis et sermone Phœnicum,* cap. XII, XIII, XIV et XV. — Movers, *Das Phœnizische Alterthum*, t. II, 2e partie, chap. VI.

3. I. 4.

4. I, VIII.

5. Cette purification est décrite par Thucydide au livre III, ch. 104.

trouvaient furent enlevées, on reconnut que plus de la moitié appartenaient à des Cariens, d'après la forme des armes et le mode d'inhumation, qui était le même que celui dont ce peuple fait encore usage aujourd'hui. » Dans ces conditions, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous rattachions les mythes déliens, du moins en partie, à des origines lydo-sémitiques. Il se pourrait donc très bien que l'île de Délos ne fût pas sans quelque rapport avec cette autre île sainte de la mer Erythrée appelée Dilvun, — un nom ne différant guère de Délos, — île qui paraît avoir été le foyer primitif de la religion chaldéo-assyrienne et où se produisirent toutes les théophanies d'Anu, sorti, comme on sait, de cette mer sous forme de poisson. Dans une tablette mythologique du *British Museum*, plusieurs des dieux assyriens les plus importants, comme Nabu et Zarfanit, sont qualifiés de dieux de Dilvu, exactement comme en Grèce les divinités les plus archaïques, notamment les déesses génétyllides, Ilithie, Latone, Demêter, Artémis, Aphrodite, Thémis, sont plus particulièrement qualifiées de déliennes. Les fêtes appelées Délies, qui, tous les quatre ans, attiraient à Délos les théories de toutes les Cyclades et même de l'Attique, attestent que l'île était bien, comme le Dilvun de la mer Erythrée, une métropole et un grand centre religieux. Rappelons que la déesse chaldéenne Zarfanit, la divine mère de cette île de Dilvun, était, elle aussi, une génétyllide. Ce nom, en effet, qui n'est qu'un qualificatif, désigne la divinité comme une sorte de Spermo; on le rattache à une racine *Zaraf*[1], correspondant à l'araméen *Dalaf*[2], dont le sens est celui du latin *stillare* et d'où a été formé le substantif Delefah, que M. Oppert rend par *conjunctio venerea*[3] et qui, d'après Hésychius, était le

1. זרף.
2. דלף.
3. *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 297.

nom de la Vénus chaldéenne. Et ce qui prouve bien l'identité de sens des deux formes dialectiques *zaraf* et *dalaf*, c'est que la même divinité qu'Hésychius appelle Delefah se nommait Zerifah sur la côte de Palestine, à Ascalon [1], et que, d'autre part, cette Zerifah est qualifiée par Hérodote de Vénus Uranie. Ce ne peut être qu'à cette dénomination, en effet, que se rapporte le passage suivant du père de l'Histoire :

« Les Scythes avaient déjà pénétré dans la Palestine syrienne, lorsque Psammitique, roi d'Égypte, qui était venu au devant d'eux, les décida, par ses prières et ses présents, à rebrousser chemin. Ils s'éloignèrent donc et traversèrent la ville d'Ascalon, sans y faire de mal, à l'exception d'une petite troupe d'entre eux, qui était restée en arrière et qui, en passant, pilla le temple de Vénus Céleste [2]. » Or, il est incontestable que par le nom d'Aphrodite Uranie ou Vénus Céleste, appliqué à une divinité phénicienne, les Grecs entendaient Astarté [3], qui était vierge comme cette Vénus et qui, de même que cette Vénus encore, déterminait la fécondité féminine [4]. La Bible témoigne, du reste, que la Zerifah ou Aphrodite Uranie d'Ascalon était bien effectivement la même qu'Astarté : « Les Philistins (après leur victoire de Gilboé), est-il dit au livre Ier de Samuel [5], coupèrent la tête de Saül (trouvé sur le champ de bataille) et lui enlevèrent ses armes,... qu'ils déposèrent dans le

1. *Abodah Sarah*, à la fin de la *Gemara* de la Mischna III : « Rab a dit qu'il y avait cinq grands temples sur la terre, à savoir le temple de Bel à Babylone, le temple de Nebo à Courçi, le temple de Tirghatha à Maboug, le temple de *Zerifah à Ascalon*, et le temple de Naschri en Arabie. »

2. Hérodote, I, 105

3. Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναί λέγοῦσι. Sanchoniaton, p. 36. — *Venus Syriæ Cyproque concepta, quæ Astarte vocatur.* Cicéron, *De naturâ Deorum*, III. 23, etc.

4. Preller, *Griechische Mythol.*, I, p. 268.

5. XXXI, 9 et 10.

temple d'Aschtaroth[1]. » D'un autre côté, la Zerfanit assyrienne, dont nous venons de dire le caractère, était identique à Ischtar, ainsi que le prouve un cylindre cunéiforme, où, considérée sous son aspect planétaire et figurée au milieu des cinq planètes, elle tient précisément la place assignée d'ordinaire à cette même Ischtar[2], qui était le type de l'Astarté ou Aschtherah phénicienne. Nul doute, par conséquent, qu'il ne faille entendre de cette même Aschtherah ou Astarté ce que les Grecs racontent d'Astéria, une personnification de l'île de Délos, comme Aschterah l'était de l'île de Tyr[3] et Ischtar de l'île de Dilvun[4]. Poursuivie par Jupiter, qui venait de la métamorphoser en caille, Astéria, pour lui échapper, se précipita dans la mer, où elle devint l'île flottante d'Astérie, appelée aussi Ortygie et Délos. Quant à la métamorphose en caille, elle pourrait bien être le résultat d'un jeu de mots : une caille, en effet, se dit, dans les langues sémitiques, *Selou*, ce qui permet l'hypothèse d'une variante dialectique *Thelou* ou même *Dhelou*, qui serait le nom de l'île de Tylos dans le golfe Persique, d'où celle de Tyr, sur la Méditerranée, et aussi le nom de l'autre île sainte de Dilvun, la même peut-être que Tylos.

De tout ce qui précède il ressort que l'île sainte de Délos n'avait originairement rien de commun avec l'Apollon dorien, et que les mythes qui s'y rattachent ap-

---

1. Pluriel d'excellence qui suppose un singulier Aschtherah.
2. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LIII, n° 6.
3. Astarté, en courant le monde, trouva une étoile tombée du ciel et elle la consacra « dans l'île sainte de Tyr. » Sanchoniaton, p. 36. Il est évident que l'abréviateur grec a joué ici sur le mot *Aschtherah*, qu'il a assimilé à un mot de sa langue, *asteria*, comme l'ont fait, du reste, tous ses compatriotes, qui, trompés par l'assonance et par le côté planétaire de la Vénus orientale, n'ont vu, dans l'île flottante d'*Aschtherah*, qu'un astre tombé du ciel.
4. On a vu plus haut qu'Ischtar était la même que Zerfanit, la divine mère de Dilvun.

partiennent bien effectivement au chthonisme oriental énéen.

En quittant la reine des Cyclades, Énée et les Troyens, croyant obéir à un oracle d'Apollon, qui leur avait promis un établissement et l'empire dans le pays même d'où leurs ancêtres étaient originaires, firent voile vers l'île de Crète. Le vieil Anchise, se rappelant d'anciennes traditions,

. . . . . *Veterum volvens monumenta virorum,*

donna cette interprétation de l'oracle :

Audite, o proceres, ait, et spes discite vestras.
Creta Jovis magni medio jacet insula ponto,
Mons Idæus ubi et gentis cunabula nostræ :
Centum urbes habitant magnas, uberrima regna;
Maximus unde pater, si rite audita recordor,
Teucrus Rhœteas primum est advectus ad oras,
Optavitque locum regno : nondum Ilium, et arces
Pergameæ steterant; habitabant vallibus imis.
Hinc mater cultrix Cybele, Corybantiaque æra,
Idæumque nemus : hinc fida silentia sacris,
Et juncti currum dominæ subiere leones[1].

« Ecoutez, chefs troyens, dit-il, et apprenez ce que vous avez à espérer. Au milieu des mers est l'île de Crète, patrie du grand Jupiter : là se trouve le mont Ida, berceau de notre race; là cent villes puissantes et de riches états[2]. C'est de là, si ma mémoire est fidèle, que Teucer, notre aïeul, vint aborder aux rivages Rhœtéens, où il fonda une colonie. Ilium et la citadelle de Pergame n'existaient pas encore, et les immigrants habitaient le fond des vallées. C'est de là que sont venus le culte de Cybèle, l'airain retentissant des Corybantes et le bois sacré de l'Ida, et les mystères silencieux de la déesse, et les lions attelés à son char. »

---

1. *En.*, III, 104.
2. Homère, *Odyssée*, XIX, 173, avait dit avant Virgile : Κσήτη τις γαῖ' ἐστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ, καλὴ καὶ πίειρα, περίῤῥυτος, ἐν δ' ἄνθρωποι πολλοὶ, ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόληες,

Ces souvenirs, que Virgile n'a point inventés, n'identifient pas seulement la Grande Mère divine de l'Ida crétois à celle de l'Ida phrygien ; ils reportent tout à fait en Orient, où nous trouvons, sous les noms d'Om-An ou Mère-An et d'Anna, Anath, Anahid, Anaïtis, le type originel de la Cybèle d'Énée. L'airain retentissant des Corybantes, le bois sacré idéen, les lions attelés au char de la déesse, dont il est question dans les vers qui précèdent, suffiraient, à eux seuls, pour faire reconnaître à première vue dans cette Cybèle la mère chthonienne orientale, traînée elle aussi par des lions, et dont nous avons rappelé ailleurs les courses au son du tympanum. D'autres traits complètent la ressemblance. Quoique le nom d'Ida figure dans le lexique grec comme dénominatif de forêt montagneuse, en général, et que, dans Hérodote, notamment, il désigne le « bois [1] », nous croyons, malgré l'autorité de savants distingués comme MM. Alfred Maury [2] et Preller [3], que cette signification est étrangère à l'Ida de l'île de Crète et à l'Ida de Phrygie. Dans l'un et l'autre cas, c'est bien d'une main qu'il s'agit : le mont Ida, du sémitique *Id*, qui signifie « main », est, dans la circonstance, un correspondant exact du tertre ou tumulus transformé en pyramide et devenant la tour à étages dite de la main d'Anu, à Babylone, tour à la base de laquelle, dans les profondeurs mêmes du sol, était le sanctuaire de la Grande Mère divine, Belit, Ischtar, Mulidit, tout autant de variantes qualificatives de l'idée contenue dans An. C'est à cette tour, devenue phallique par suite de la transformation de la pyramide originairement féminine en symbole de virilité ou, pour parler peut-être plus exactement, par suite de la division des deux sexes, la tour proprement dite prenant le caractère

1. IV, 175; VII, 111; V, 23.
2. *Hist. des religions de la Grèce*, t. I, p. 79.
3. *Griechische Mythologie*, t. I, p. 503.

d'énergie masculine et se superposant à l'intus chthonien resté femelle, c'est à cette tour, disons-nous, que la divine Mère, celle même de Crète et de Pessinonte, doit son nom tout à fait caractéristique de *Mater turrigera*. Le sens de « main », pour les montagnes en question, ressort évidemment de leur association avec les Daktyles ou « Doigts » ouvriers et artistes de ces mêmes montagnes, ainsi que du nom de *dikté* substitué par certains auteurs à celui de l'Ida, et qui nous paraît se relier, comme traduction pélasgo-grecque de ce dernier, au radical qui a formé le substantif *dexia*, la « main droite. » Nous avons, d'ailleurs, un texte qui le confirme. Voici, en effet, ce qu'on lit dans le grammairien Diomède : « On dit qu'Ops (la même que Rhéa et Cybèle), arrivée en fuyant sur le mont Ida, dans l'île de Crète, appliqua ses mains sur cette montagne et enfanta ainsi Jupiter; que, de plus, de l'impression de ses mains sont provenus les Curètes ou Corybantes, qui, du nom de la montagne et de la nature du fait, ont été appelés Dactyles Idéens [1]. » C'est sur le mont Ida, où règne pourtant Cybèle, que le troisième hymne homérique fait naître le fils d'Anchise et de Vénus, et quelques traditions y donnent pour précepteur à Énée le centaure Chiron, encore un terme où est impliquée l'idée de « main ». D'après Demetrius de Skopsis cité par Strabon [2], Énée et sa descendance auraient même exercé le souverain pouvoir dans tout le pays autour de la montagne sainte.

Cette association de Cybèle et de Vénus dans la légende d'Énée, avec toutes les circonstances qui l'entourent, montrent, croyons-nous, que, dans la dénomination d'Ænæas, il s'agit bien effectivement de quelque chose d'analogue, pour le sens comme pour la forme, à l'An de la Babylonie.

---

1. *De Oratione et partibus Orationis*, III, dans les *Grammaticæ latinæ auctores antiqui* de Putsche, éd. de 1605, p. 474.
2. XIII, p. 607.

Il y a, dans l'Énéide, une injure de Numanus Remulus aux Troyens qui paraît, d'autre part, contenir une allusion à ces pratiques d'hétaïrisme dont nous savons que le culte de la dénomination en question était comme la formule sacrée :

> O vere Phrygiæ, neque enim Phryges, ite per alta
> Dindyma, ubi assuetis biforem dat tibia cantum :
> Tympana vos buxusque vocant Berecynthia Matris
> Ideæ; sinite arma viris et cedite ferro.

« Allez, véritables Phrygiennes, car vous n'êtes pas des Phrygiens ; allez où vous appellent, sur le Dindyme ou l'Ida, la flûte à double son, les cymbales et les hautbois de la Mère des Dieux [1]. »

Cette ironie du Rutule prouve du moins, que, du temps de Virgile, on ne craignait point, à Rome, de relier la colonie énéenne à ses véritables origines, les mêmes que celles des Corybantes, des Galles, des Métragyrtes, ces prêtres coureurs de foires et de marchés, qui, tout en se châtrant en l'honneur de la Grande Mère divine, tant syrienne que phrygienne, Atergatis ou Cybèle, n'en continuaient pas moins, sous sa forme la plus dégradée, l'hétaïrisme originel : *Hi sunt quos hodiè, Romæ, matri non deorum, sed dæmoniorum servientes, Gallos vocant. Aquila* ἐνηλλαγμένους *interpretans, id est mutatos, hoc ostendere voluit, quod suam naturam mutaverint et de viris facti sint feminæ* [2].

A peine arrivés en Crète, dont les villes abandonnées et désertes, depuis la fuite d'Idoménée, attendaient de nouveaux habitants, les Troyens, qui avaient espéré s'y établir sans grandes luttes, furent visités par un fléau terrible et forcés de se rembarquer à la hâte :

---

1. IX, 617 et suiv.
2. S. Jérôme, *Comment. ad Hos.*, t. III, p. 1261.

. . . . . Subito cum tabida membris,
Corrupto cœli tractu, miserandaque venit
Arboribusque satisque lues, et letifer annus.
Linquebant dulces animas, aut ægra trahebant
Corpora; tum steriles exurere Sirius agros:
Arebant herbæ, et victum seges ægra negabat[1].

« Soudain, l'air se corrompant, une horrible contagion se répand sur les corps, les arbres et les moissons, détruisant ainsi l'espoir de l'année. Les hommes abandonnaient la douce lumière ou traînaient des corps languissants. Sirius brûlait les campagnes arides ; l'herbe était desséchée, et les épis malades refusaient l'aliment de la vie. »

Nous avons cité, au chapitre IV de cet ouvrage, une curieuse tradition conservée par Etienne de Byzance au sujet de la fondation de la Vienne des Gaules. Ce qu'il y a de vraiment remarquable dans les raisons que donne l'auteur byzantin de l'expatriation de la colonie crétoise qui vint bâtir cette ville, c'est leur parfaite concordance avec celles que donne, de son côté, Virgile, du départ subit de Crète de la flotte troyenne. Dans l'un et l'autre cas, le départ de Crète est déterminé par une brûlante sécheresse qui détruisait tout. Or, nous avons dit que, une des conditions essentielles des premiers établissements religieux chthoniens ou énéens étant le voisinage de l'eau et l'abri de la montagne ou d'une élévation quelconque contre les vents secs et typhoniens ennemis de l'humide, l'élément vital par excellence, il était tout naturel de représenter un peuple qui cherchait le voisinage de l'eau ou un pays marécageux, afin d'y fonder un établissement, comme s'expatriant pour échapper à une sécheresse.

---

1. En., III, 137.

CHAPITRE VII

ANNA-DIDON

En partant de Crète, les Troyens montèrent vers la mer d'Ionie, où chacune de leurs étapes est marquée par un souvenir chthonien. A Zanthe, à Leucate, au promontoire d'Actium, sur la côte de Chaonie en face de Corcyre, autant de points touchés par la flotte teucrienne, nous trouvons établi dès la plus haute antiquité le culte si éminemment caractéristique d'Aphrodite Ænæa, la Vénus d'Enée[1]. Un temple de la même Aphrodite existait à côté de celui d'Apollon délien à Buthrote, où régnait Helenus, un fils de Priam, tout à la fois roi et pontife, le dernier des maris de l'infortunée Andromaque[2].

L'origine et le caractère énéens de ces sanctuaires sont confirmés par ce fait, à savoir, que, dans plusieurs d'entre eux, notamment à Actium, au culte de l'Aphrodite

---

1. Denys d'Halic., I, 49-53. Preller, *Griechische Myth.*, I, p. 269 ; *Rœm., Myth.*, p. 668.
2. *En.*, III, 284 et suiv.

Ænæa était associé celui des « grands dieux » ou Cabires de Samothrace, que l'on y honorait comme démons protecteurs de la navigation.

La circonstance est importante à noter, car elle relie la Vénus en question à ce qu'il y a de plus caractérisé peut-être sous le rapport dont il s'agit. Disons d'abord que, d'après une tradition, le père de la race, Dardanus, serait venu de l'île de Samothrace, originairement appelée Dardanie [1], et que, accompagné de son fils Idæos, il aurait apporté de là en Phrygie la civilisation et le culte de la Grande Mère Idéenne, que d'autres font venir de Crète avec le même Dardanus. Quelques-uns, au contraire, tirent de Phrygie les mystères et les dieux de Samothrace. Tout cela indique une parenté entre le culte de l'Ida et celui de l'île sainte en question, dont les Cabires doivent, en conséquence, être assimilés aux Daktyles idéens, qui ne diffèrent point eux-mêmes des Corybantes, des Curètes et des Telchines, autant de ministres et exécuteurs des œuvres de la divine Mère chthonienne.

D'après Mnaséas, cité par le Scholiaste d'Apollonius de Rhodes [2], les Cabires auraient d'abord été au nombre de trois : Axieros, Axiokersa et Axiokersos, auxquels aurait ensuite été adjoint Cadmilos ou Casmilos, leur ministre, identifié par les Grecs à l'Hermès ithyphallique. Suivant le même Mnaséas, Axieros ne serait autre que Demeter, Axiokersa autre que Perséphone et Axiokersos Hadès, trois divinités génétyllides et telluriques parfaitement caractérisées. D'autres auteurs citent parmi les dieux de Samothrace Dionysos, Rhéa ou Cybèle, Hécate et Aphrodite, toujours des divinités génésiques. L'identité des cultes de la Mère divine et des Cabires est finalement confirmée par l'identité des symboles et des cérémonies : le

1. Pausanias, 7, 4, 3. Étienne de Byzance, au mot Σαμοθράκη.
2. I, 917.

phalle générateur associé à l'idée de la Mère et l'orgiasme corybantique. Il est donc permis de voir dans les Cabires de véritables Pénates, d'autant plus que, d'après la tradition, c'était de Samothrace que venaient les Pénates troyens et latins et que, comme divinités tutélaires, ces mêmes Pénates portaient le nom de « grands dieux » et de « dieux puissants », qui n'est que la traduction du nom sémitique *Kabirim*, origine certaine des Cabires. C'était, du reste, l'opinion d'un ancien, Cassius Hemina, cité par Macrobe[1]. Il est bien vrai que, en Phénicie et dans tous les pays couschito-sémitiques, d'où ils paraissent venir, c'est au nombre de huit que les Cabires s'offrent à nous, représentant de la sorte les sept astres supposés errants et Esmoun ou le huitième, qui n'était que l'orbe cosmique, souvent figuré sous la forme d'un serpent replié sur lui-même et enserrant les orbites des sept autres[2]. Mais ce nombre n'est pas originel, et nous avons des exemples qui prouvent bien évidemment qu'il ne date que de l'époque de transition du Chthonisme au Sabéisme. Les Cabires existaient même chez les Sémites comme divinités chthoniennes avant de devenir des dieux sidéraux, et c'est au temps de ce premier état que remonte leur migration en Phrygie et dans les îles de la mer de Thrace. Nous venons de dire que le terme de *Kabir* signifie « grand », au féminin *Kabirah* et au pluriel *Kabirim* et *Kabiroth*. S'il n'est pas téméraire de voir une simple traduction grecque de ce mot dans l'épithète de μεγίστη ou la « grande » donnée à Astarté par Sanchoniaton[3], — Ἀστάρτη ἡ μεγίστη, —

1. Cassius Hemina dicit Samothracos Deos eosdemque Romanorum Penates proprie dici θεοὺς μεγάλους, θεοὺς χρηστούς, θεοὺς δυνατούς. Noster hæc sciens ait : cum sociis Penatibus et magnis Diis, quod exprimit θεοὺς μεγάλους. Macrobe. *Saturn.*, III, 4. — Servius, *Æn.*, I, 378.

2. Movers, *Untersuch. über die Religion und Gottheiten der Phœnizier*, p. 527 et p. 551.

3. p. 34.

il ne doit pas l'être davantage de voir également une *Kabirah* dans Rhéa ou Cybèle, la divine mère chthonienne, surnommée la Grande Déesse, la Grande Mère des Dieux. D'autre part, un cylindre publié par M. Lajard [1] porte l'image d'une pyramide à degrés, que surmonte une main colossale et autour de laquelle se trouvent groupées sept petites figures, avec une huitième plus grande et le bâton du commandement à la main. Si, comme on a tout lieu de le conjecturer, ces figures représentent bien les Cabires de l'époque sabéique, leur association à un monument dans lequel il est impossible de ne pas reconnaître la tour symbolique de la main d'Anu, dont le sens a été expliqué ailleurs et qui n'était qu'un *tumulus* transformé, ne permet pas de mettre en doute leur origine chthonienne et tout particulièrement énéenne.

En se séparant d'Helenus et d'Andromaque, les Troyens firent voile vers l'Italie, dont ils ne tardèrent pas à apercevoir les côtes. Ils prirent même terre en un port que dominait un temple de Minerve et que Virgile ne désigne pas autrement, mais que l'on pourrait très-bien placer à Porto-Venere, non loin de cette même Hydronte où Étienne de Byzance fait aborder les Crétois qu'une sécheresse, dit-il, avait chassés de leur île [2]. Après y avoir invoqué la reine des combats, Pallas [3], une des dénominations du côté virginal et guerrier de la divine Mère, et y avoir sacrifié à la patricienne Junon, leur ennemie, conformément aux conseils d'Helenus, ils s'éloignèrent effrayés des menaces

1. *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 5.
2. Εθνικα, au mot βτενος.
3. Il s'agit ici de la *Minerve troyenne* dont parle Strabon (l. VI, 14), divinité qui avait des statues venant d'Ilium, non-seulement sur toute la côte méridionale de l'Italie, mais encore à Lavinium et à Rome. A Thurii, où il y en avait aussi une, cette statue baissa tristement les yeux et ferma les paupières, pour ne pas voir les vainqueurs arracher les suppliants du pied de ses autels, à la prise de la ville par les Grecs Ioniens.

de guerre que leur avait paru présager la vue de quatre chevaux blancs paissant dans la campagne. On les voit ensuite tirer vers le sud, longeant toujours les côtes de l'Italie, puis celles de la Sicile, doubler le cap de Pachynum, et remonter jusqu'à Drépane, où ils abordèrent encore et où mourut Anchise. Énée éleva à son père un tumulus sur lequel un an plus tard, à son retour de Carthage, il répandit des libations et fit des sacrifices, accompagnés de combats nautiques et de jeux dont la description forme la plus grande partie du V^e^ chant de l'Énéide. Un trait, surtout, dans le récit de Virgile, est ici caractéristique. Énée, suivi du vieil Aceste, d'Hélymus, d'Ascagne et de toute la jeunesse troyenne, venait de faire sur la tombe paternelle les libations d'usage et de la joncher de fleurs, quand tout à coup du fond du tumulus sort un énorme serpent, dont le corps se replie en forme d'anneaux, au nombre de sept, autour du monument, où il rentre ensuite, après avoir effleuré les mets sacrés et goûté aux offrandes.

. . . . . Adytis quum lubricus anguis ab imis
Septem ingens gyros, septena volumina traxit,
Amplexus placide tumulum, lapsusque per aras.
. . . . . Ille, agmine longo
Tandem inter pateras et levia pocula serpens,
Libavitque dapes, rursusque innoxius imo
Successit tumulo et depasta altaria liquit[1].

Nous avons dit plus haut que, à la transition du Chthonisme pur au Sabéisme, les Cabires devinrent les sept planètes, dont la marche sinueuse, ainsi que s'exprime Clément d'Alexandrie[2], avait son symbole dans les replis du serpent. D'autre part, nous savons que le serpent était un des attributs cabiriques[3] et que les Cabires figuraient

1. *Enéide*, V, 84 et suiv.
2. *Stromat.*, V, 4.
3. Cullimore, *Oriental Cylinders*, n° 167. — Neumann, *Populorum et regum nummi veteres inæditi*, t. II, pl. IV, n^os^ 10 et 11. —

aussi quelquefois, armés de cet attribut, autour de la pyramide dite de la main d'Anu [1], qui n'était, pour le répéter encore, qu'un tumulus transformé. Il n'est donc pas douteux que les sept replis dont le serpent entoure ici le tumulus d'Anchise ne figurent le serpentement des sept terrasses ou étages en retraite les uns sur les autres de la pyramide, considérée elle-même, à Babylone notamment, comme « temple des sept lumières [2] » ou des sept astres réputés errants, dont nous venons de dire que le serpent était un attribut et un emblème. Un fait intéressant rapporté par Pausanias prouve, d'ailleurs, que le tumulus, dont nous faisons le type de la pyramide, a bien été effectivement, à un moment donné de son développement symbolique, dédié aux sept astres en question, même en Grèce. Sur la route conduisant de Sparte en Arcadie, un peu plus loin que le temple d'Achille, on rencontrait, d'après cet auteur, le tombeau dit du cheval : « Là, ajoute Pausanias, Tyndarée, ayant sacrifié un cheval, fit jurer aux prétendants d'Hélène sur les membres de la victime de défendre sa fille, ainsi que celui qu'elle aurait préféré, contre toute injure. Le serment prêté, il enterra le cheval. » Or, près de ce tumulus, et sur le tumulus même, « il y avait, dit le touriste grec, sept colonnes, que l'on affirmait être les images des planètes, ainsi représentées, je pense, selon la manière antique [3]. » Pausanias ne se trompait pas : à Ourouk, le plus ancien centre religieux peut-être de toute la Chaldée, la pyramide ou temple des « sept lumières de la Terre », le pendant de celui de Bor-

---

Mionnet, *Description de médailles antiques*, supplém., t. IV, n° 404. — Gesenius, *Monumenta phœnicia*, pl. 39, XII. — De Saulcy, *Mém. de l'Acad. des Inscrip.*, nouv. sér. XV, 2e part., pp. 177-200.

1. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 5.

2. *Bit Khamami*, VII, Rawlinson et Norris, *Cuneiform Inscript. of W. Asia*, I, 51, 1.

3. *Laconie*, c. XX.

sippa, était consacré aux sept corps sidéraux errants, que l'on y adorait sous forme de bétyles ou cippes, comme au tumulus du cheval, d'où le nom de « temple des sept pierres noires[1] » donné à la pyramide et celui de « ville des sept pierres noires[2] » que portait la ville sainte d'Ourouk. L'identité du tumulus et de la pyramide, d'un côté, et celle des sept cippes et des cabires-serpents, de l'autre, ne nous paraît, d'après ces rapprochements, devoir laisser aucun doute. Si, maintenant, on veut bien se rappeler que la dénomination An, qui désignait tout à la fois la pyramide et le tumulus, ainsi que nous l'avons démontré au chapitre précédent, était fréquemment accompagnée dans l'écriture d'un signe complémentaire prononcé *Ki*, de manière à donner un composé *An-Ki*, il devra sembler difficile de méconnaître dans le tumulus d'*Anchise* un véritable An-ki ou *sublevatio terræ*, type originel des sanctuaires que nous venons de dire. Le prêtre attaché au service du tumulus et le bois sacré qui y appartenait prouvent, du reste, qu'on a affaire ici à autre chose qu'à un simple monument commémoratif :

. . . . . Tumuloque sacerdos
Ac lucus late sacer additur Anchisæo.

Dans cette partie reculée de la Sicile, où le poëte place le tombeau d'Anchise, des traditions anciennes, rappelées par Thucydide lui-même[3], faisaient aborder une partie des Troyens échappés à la ruine d'Ilion. Ces Troyens, réunis aux Sicanes, auraient pris le nom d'Elymes et fondé Drépane, Éryx et Segeste. Le nom des Elymes rappelle celui des Solymes, la consonne initiale de ce dernier ayant très-bien pu permuter avec un esprit doux ou rude, comme dans Segeste, que l'on trouve écrit Égeste chez

1. Rawlinson et Norris, *Cun. Inscript. of W. Asia*, II, 50, I, 55-57.
2. V, 760.
3. *En.* VI, 2.

les auteurs grecs, de sorte que, à première vue, on peut conjecturer qu'on est ici en présence de quelque chose de sémitique[1].

Cette présomption est ensuite confirmée par les mythes relatifs au règne de Cronos ou Saturne dans l'île, aux expéditions d'Hercule, aux migrations d'Iolas, et surtout par le culte des Paliques, qui ne différaient point des Pénates troyens, et par celui de la Vénus d'Éryx, divinité identique à l'Anna-Didon de Carthage. Le Cronos sicilien n'est autre que le cruel Baal-Moloch des Sémites, auquel on donnait à dévorer des enfants, comme Hercule et Iolas sont les mêmes que Melkarth et Jubal[2]. Le point important à noter, pour ce qui concerne notre sujet plus particulièrement, c'est la présence sur la côte sicane, dans les parages où Virgile met le tumulus d'Anchise, de traces évidentes de chthonisme énéen. Disons d'abord que, en Sicile, les *tumuli* passaient pour des tombeaux de Saturne[3]. Or, à Drépane, où aborda la flotte troyenne et où mourut le père d'Énée, ce même Saturne aurait jeté loin de lui la faux dont il s'était servi pour châtrer son père Uranus, d'après ce que raconte Pausanias[4]. Mais si l'on veut bien considérer que *Drepanon*, en grec, c'est-à-dire dans la langue du peuple qui vint, en Sicile, se superposer aux Sémites, a le sens de « faux » ou « serpe », on ne pourra guère se refuser à admettre avec nous que la « faux » de Saturne n'ait été associée au nom déjà existant de Drépane par un simple jeu de mots. Drépane, fondée par des enfants de Cousch ou de Sem, devait être un nom sémi-

1. Une tradition, rappelée plus loin, fait partir Saturne d'un point septentrional de la côte syrienne, ce qui pourrait se rapporter au golfe de Cilicie et, par conséquent, au pays des Solymes, dont Saturne avait été primitivement le dieu archigète.

2. Movers, *Die Phœnizier*, t. II, 2e partie, pp. 309 et suiv.; *Untersuch. über die Religion der Phœnizier*, p. 536.

3. Arnobe, *Advers. nation.*, IV. 25.

4. VI, 24, 8.

tique ; rien n'empêche, dès lors, de rattacher le mot, soit au radical *seraph*, qui signifie « serpent » et a fourni le pluriel « Seraphim », divinités ophiques dans le principe [1], soit au radical *theraph*, d'où a été formé le pluriel *Theraphim*. Or, de même que le *seraph* ou « serpent », les Theraphim étaient des divinités gardiennes de la vie, divinités thérapeutiques, pour me servir d'un terme en apparence de même origine [2], et en même temps phalliques, c'est-à-dire de véritables pénates gardiens du foyer et de la famille. Il y aurait donc tout à la fois, dans ce nom de Drépane, une association du phalle, des pénates et du serpent, et comme, d'autre part, le vieux Baal couschito-sémite, le même que Cronos ou Saturne, était, lui aussi, sous sa forme de Soumourbel, le type des divinités ophiques, il ne serait pas impossible que l'endroit où Pausanias raconte que Cronos jeta son *drepanon*, — un simple jeu de mots, ainsi que nous venons de le dire, — ne fût précisément un de ces tumuli auxquels s'associaient le phalle, le serpent et les pénates, et qui portaient, en Sicile, le nom de tombeaux de Saturne, peut-être même le tumulus que Virgile a eu en vue dans la description précitée du V^e^ chant de son Énéide. Dans ces données, si l'on tient compte de ce qui a été dit au chapitre V de cet ouvrage, à savoir que, en une foule de cas, les Couschito-Sémites substituèrent à la dénomination An ou An-Ki, qui était étrangère à leur langue, celle de leur dieu le plus généralisé, Ilou, El, Bel et Baal, dont on sait que les Grecs firent Cronos et les Latins Saturne, peut-être aura-t-on la clef de la double appellation de tombeau d'Anchise et tombeau de Saturne ou Cronos qui aurait désigné le tumulus dont il s'agit ici.

La Vénus d'Éryx, dans ce même pays des Élymes, nous

1. D'après Gésénius, les Séraphim étaient des figures à tête de serpent.

2. תרפ = grec Θεραπεύω, *guérir*, *médicamenter*.

paraît finalement confirmer les conjectures énoncées. C'était, en effet, une Aphrodite Ænæa, la même que la Vénus troyenne; d'après la tradition rappelée par Virgile, Énée aurait lui-même construit le temple qui lui était consacré :

« Cependant Énée trace avec la charrue l'emplacement de la ville... Il marque le forum... Un temple est élevé à Vénus Idalie sur le sommet de l'Éryx [1]. »

Les Romains tenaient si bien cette Vénus pour énéenne, que, une fois maîtres de la Sicile, après la paix de l'an 241 avant J.-C., un de leurs premiers soins fut de rehausser par toutes sortes d'honneurs la gloire de son sanctuaire, auquel ils rattachaient les plus pieux souvenirs de famille [2]; et en l'an 537 de Rome, 217 avant notre ère, après la bataille du Trasimène, les Décemvirs, sous l'inspiration des livres sibyllins, vouèrent à la Vénus Érycine son premier temple et un lectisternium, où elle figurait en compagnie de Mars [3]. L'introduction de ce culte ne contribua pas peu, selon les auteurs, à relever à Rome le mythe d'Énée [4], dont le point de départ immédiat, pour tout le Latium, était ce même pays des Élymes. Or, le caractère de la Vénus Ænæa d'Éryx était éminemment chthonien, reproduisant les deux aspects, virginal et hétaïrique, de la divine Mère. Elle portait bien le nom de Vénus Uranie ou Céleste [5], exactement comme l'Anna-Didon de Carthage, mais, de même que cette dernière, elle ne s'en rattachait pas moins à une origine tellurique par les prostitutions sacrées dont s'accompagnait son culte. Saint Augustin, associant la Céleste de Carthage à la Grande Mère phry-

1. Énéide, V, 755.
2. Tacite, *Annales*, IV, 43; Suétone, *Claude*, 25.
3. Tite-Live, XXII, 9; XXIII, 30, 31.
4. Preller, *Rœmische Mythologie*, 135.
5. Dans une inscription de Segeste (*Corpus inscr.*, n. 5543), elle est expressément qualifiée d'Οὐρανία.

gienne, fait allusion à des pratiques obscènes en leur honneur [1], et, sur le mont Éryx, la Vénus énéenne, considérée comme présidant à la fécondité féminine et à l'union des sexes, était, quoique vierge, une véritable *volgivaga* ou *pandêmos*.

A Rome, le 23 avril, jour des *Vinalia priora*, les filles vénales, couronnées de myrte et de roses [2], célébraient la fête de cette même Vénus Érycine, qui était tout particulièrement la leur, par des sacrifices et des offrandes à son sanctuaire de la voie Salaria, en avant de la porte Colline. Et sur le mont Éryx, au sanctuaire de la déesse étaient attachées des espèces de *Kedeschoth*, qui formaient des chœurs de danse et de musique en l'honneur de la Vénus céleste et se livraient en même temps, pour la plus grande gloire de cette même déesse, à la prostitution. Nul doute, par conséquent, que l'Aphrodite Érycine ne fût aussi une *volgivaga*.

Il y avait encore, dans le caractère de cette Vénus, un trait qui complétait sa physionomie chthonienne et l'assimilait tout à fait à l'Anath orientale, type, ainsi que nous l'avons dit, de l'Aphrodite Ænæa : c'était une Victoire. Les Romains, en introduisant le culte de la Vénus d'Éryx, firent tout à la fois de cette divinité une *Venus genitrix* et une *Venus victrix*, et l'identifièrent avec leur Victoria [3]. Il ne serait pas impossible que la lance dont elle était armée et qui ne fut, dans le principe, qu'un emblème

---

1. *De Civitate Dei*, II, 3 : « Veniebamus nos etiam aliquando adolescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum; spectabamus arreptitios, audiebamus symphonicos; oblectabamur ludis turpissimis, qui Diis Deabusque exhibebantur, Cœlesti Virgini et Berecynthiæ matri omnium. »

2. La rose et le myrte étaient consacrés à Vénus et paraient le front de l'Amour.

3. Varron, I, I, V, 62; Aulu-Gelle, N, A, X, 1, 7. C'est à cette Vénus que la famille albaine des Jules rattachait son origine.

purement phallique, du genre des *hastæ Martiæ* de la Regia, de la lance de Vesta et de celle des Pénates, eût suggéré l'idée de cette singulière assimilation, déjà faite, du reste, en Orient, bien longtemps avant les migrations de la Grande Mère divine dans les régions occidentales.

Avant de quitter la Sicile, pour suivre Énée et ses compagnons à Carthage, où nous allons bientôt, sous d'autres noms, retrouver notre Vénus Érycine et tout le chthonisme énéen, nous dirons quelques mots des Paliques, auxquels il a été fait allusion plus haut. Sans insister sur les développements que prit le mythe sous des influences locales, sur le caractère volcanique, par exemple, que ces dieux jumeaux empruntaient, en partie du moins, au voisinage de l'Etna, au pied duquel ils avaient leur sanctuaire, et aux deux lacs d'eau bouillante et soufrée appelés, au pluriel, en grec *Delloi* [1] et en latin *Delli* [2], d'où ils seraient sortis, enfantés par la Terre, nous rappellerons les traits originels de leur physionomie, qui montrent qu'on a réellement affaire à de véritables Pénates. D'après Hesychius [3], les Paliques avaient pour père Adranos, dont le culte, dit Plutarque, était répandu dans toute la Sicile, où on l'honorait par-dessus tous les autres dieux [4]. Aussi Ælien qualifie-t-il cet Adranos du nom d'*epikhorios* [5], qui signifie « national » et qui ne nous paraît être ici que la traduction du Melkarth sémitique, répondant plus au sens de

1. Dans les fragments de Callias : Ἡδὲ Ερύκη τῆς μὲν Γελῶας ὅσον ἐνενήκοντα στάδια διέστηκεν. Ἐπιεικῶς δὲ χερρός ἐστι τὸ τ' ὄρος καὶ τὸ παλαιὸν Σικελῶν γεγενημένη πόλις, ὑφ' ἣ καὶ τοὺς Δέλλους (Camerarius écrit ainsi, mais les éditions ultérieures, d'après Henri Étienne, portent Δειλλους) καλουμένους εἶναι συμβέβηκεν. Οὗτοι δὲ κρατῆτες δύο εἰσιν, οὕς ἀδελφοῦς τῶν Παλικῶν οἱ Σικελιῶται νομίζουσι, τὰς δὲ ἀναφορὰς τῶν πομφολύγων παραπλησίας βραζούσαις ἔχουσι.
2. Macrobe, *Saturnalia*, V, 19.
3. Au mot Παλικοί.
4. *Timoléon*, XII.
5. *Nat. anim.*, XI, 20.

dieu « archigète » qu'à celui de dieu « indigène. » Or, Adranos étant un dieu à lance, ainsi qu'en témoigne Plutarque [1], il y a déjà là une présomption de phallisme. Cette présomption est ensuite confirmée par un fait important, qui doit résoudre tout doute. Une figure peinte sur vase antique de Sicile, dont Welcker donne le dessin [2], représente le buste d'une femme, des mains étendues de laquelle naissent deux jumeaux armés de marteaux et paraissant frapper à tour de rôle sur la tête de leur mère, ce qui, dans l'hypothèse généralement admise que l'image en question symbolise bien la naissance des Paliques, autorise à assimiler la mère de ces dieux à une Chirogonie ou Mère idéenne, en prenant le mot *Ida* dans le sens de « main », et les Paliques eux-mêmes aux Dactyles, aux Curètes, aux Corybantes, aux Telchines, tous dieux forgerons et artistes comme eux et comme eux aussi rattachés à l'Ida et à la grande Mère chirogonique. En conséquence, si l'on se reporte à ce que nous avons dit de la main génératrice d'Anu et du dédoublement de cette dénomination en *Adr* et *An*, comme dans la double divinité *Adra* melekh ou le « roi Adr » et *Ana* melekh ou le « roi An », de Sepharvaïm, on ne pourra qu'être singulièrement tenté de voir dans les Paliques jumeaux une image de ce dédoublemont et dans leur père Adran l'Adar et l'An de la Babylonie, qui étaient, ainsi que nous le faisions observer, les deux côtés, igné et chthonien, du même dieu, le dieu symbolisé par la main droite. Le nom d'Adran n'appartenait pas, du reste, dans cet état de combinaison, à la

1. *Timoléon*, XIV : « Les Adranites ouvrirent leurs portes à Timoléon et lui racontèrent, tout émerveillés, que, au commencement du combat (contre Icétas), les portes saintes de leur temple s'étaient ouvertes d'elles-mêmes ; que leur dieu Adranos *avait agité le fer de sa lance*, et que son visage avait paru inondé de sueur. »

2. *Les Paliques Siciliens*, dans les *Annali dell' Instituto di Corrisp. arch.*, II, 1830, p. 245.

Sicile exclusivement : dans un fragment qui a été conservé de la version syriaque d'une Apologie adressée par saint Meliton à l'empereur Marc-Aurèle, le dieu principal d'Hiérapolis ou Maboug, un des grands centres religieux de la Maternité divine, qu'on y adorait sous la double forme du kteis et du phalle, est appelé Hadron [1]. Et maintenant, quand nous aurons dit que, dans la transition du Chthonisme pur ou mélangé au Sabéisme, en Babylonie, le dieu Adar devint la planète Saturne [2], on comprendra mieux pourquoi les tumuli symboliques de cette Sicile, dont Adran était le dieu archigète, passaient pour des tombeaux de Saturne ou Cronos.

En quittant Drépane, après y avoir élevé à son père Anchise le tumulus dont il vient d'être question, Énée allait s'engager dans la mer Tyrrhénienne, se dirigeant vers l'Italie, quand une tempête soulevée par Éole, à la prière de Junon, dispersa sa flotte, dont elle détruisit une partie, et le jeta lui-même, avec ce qui restait de son monde, dans la baie de Carthage.

La ville qui devait plus tard devenir la rivale de Rome était à moitié construite, et Didon y régnait. Comme Carthage, suivant l'opinion généralement reçue, n'aurait été fondée qu'entre 814 et 812 avant J.-C. [3], on a reproché à

---

1. *Spicilegium Solesmense*, t. II, p. 43.

2. Invocation du monolithe de Nimroud, dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, I, 1, 17.

3. Aristote, *De mirabilibus auscultationibus*, c. 146, place, en se référant à des autorités phéniciennes, la fondation de Carthage 287 ans après celle d'Utique, qui, suivant Pline, aurait été bâtie 1178 ans avant l'époque où vivait cet auteur, c'est-à-dire avant l'an 77 ou 78 de J.-C., 1100 ou 1099 avant notre ère. — D'après Timée, dans Denys d'Halicarnasse, *Ant. Rom.*, I, 74, Carthage aurait été fondée trente-huit ans avant la première Olympiade, soit 38 + 776 = 814 avant J.-C. — Cf. Eusèbe, *Chronicon ;* Velleius Paterculus, *Hist. rom.*, 1, 12, 5; Servius, *ad Æn.*, 1, 12, qui place la fondation de Carthage soixante ans avant celle de Rome, soit 753 + 60 = 813.

Virgile d'avoir faussé l'histoire pour les besoins d'une thèse qu'on lui prête. Virgile n'a pas eu les préoccupations que l'on croit ; ce n'est point pour expliquer la haine de deux peuples rivaux qu'il a conduit son héros sur la côte lybique et l'a placé dans les rapports que l'on sait avec la fondatrice de Carthage. Quoique le poète latin ait incontestablement fait plus qu'Apollonius de Rhodes, qui, dans ses *Argonautes*, n'a à peu près chanté que la fable ; quoique la pensée dominante de son œuvre soit une pensée patriotique et qu'il y ait accordé ses modulations et plié son rhythme, on ne saurait méconnaître qu'il a scrupuleusement respecté les traditions dont il s'est inspiré. Il les a quelquefois mêlées, interprétées même arbitrairement et sans esprit de critique, mais il ne les a point altérées sciemment. Que le père de la nation romaine, quel qu'il soit dans l'Histoire, ait eu ou non la vie agitée et les relations que dit Virgile, il n'importe, au fond ; ce qu'il y a de véritablement intéressant pour notre thèse, c'est de savoir si l'Énée mythique dont il s'agit ici, et qui est bien l'Énée que Virgile a identifié avec le père de sa nation, se rattache et appartient tout à la fois aux origines de Rome et à celles de Carthage. Or, nous croyons pouvoir offrir des preuves suffisantes de la parenté religieuse de ces origines et de l'identité, par conséquent, du pieux amant de Didon avec l'Énée plébéien du Latium et de Rome.

Virgile, tout en qualifiant de Sidonienne la reine de Carthage [1] et en lui faisant dire à Énée qu'elle avait vu jadis à Sidon Teucer banni de sa patrie [2], n'en donne pas

---

1. Obstupuit primò aspectu Sidonia Didò.
Æn., I, 613.
Hic templum ingens Sidonia Dido
Condebat. . . . . *Id.*, I, 441.

2. Atque quidem Teucrum memini Sidona venire,
Finibus expulsum patriis, nova regna petentem
Auxilio Beli. . . . . .

moins comme une colonie de Tyr l'établissement qu'elle fonda sur la côte lybienne, confondant deux traditions dont il va être parlé. Énée, après son naufrage, allant reconnaître le pays où l'avait jeté la tempête, rencontre dans une forêt, sous les traits et dans le costume dégagé d'une jeune Spartiate, sa divine mère Vénus, qui le renseigne sur ce qu'il cherchait et lui raconte l'histoire de Didon :

« Tu es ici, lui dit-elle, en pays phénicien, dans une « colonie tyrienne fondée par les enfants d'Agénor. Didon, « qui, pour fuir un frère, s'est éloignée de Tyr, gouverne « cet empire. Elle était mariée à Sichée, le plus riche des « Phéniciens, que l'infortunée aimait d'un grand amour : « c'est à lui que son père l'avait donnée vierge et qu'il « l'avait unie par un premier hymen. Mais Pygmalion, le « frère de Sichée et le plus cruel des hommes, régnait à « Tyr, et la haine se mit entre les deux. Impie comme il « était et aveuglé par l'amour de l'or, Pygmalion, sans « égard pour sa sœur, surprend Sichée sans défense et « l'égorge secrètement au pied des autels. Longtemps il « céla son crime et, par toutes sortes d'impostures, le mé- « chant abusa d'un vain espoir l'amante désolée. Mais, « une nuit, l'image de son époux privé de sépulture ap- « parut en songe à Didon, le visage couvert d'une horrible « pâleur, et lui montrant l'autel ensanglanté et sa poitrine « percée par le fer, il lui dévoila le crime caché commis « dans le palais. Il l'exhorte ensuite à quitter la patrie, à « hâter sa fuite, et, pour aider son entreprise, il lui dé- « couvre de vieux trésors enfouis dans la terre, monceau « ignoré d'or et d'argent. Épouvantée par ce songe, Didon « cherche des compagnons et se prépare à fuir. A côté « d'elle se rassemblent tous ceux qui ont au cœur la haine « du tyran ou qui redoutent sa cruauté; ils se saisissent « de navires prêts par hasard à mettre à la voile, les « chargent d'or, et les richesses de l'avare Pygmalion sont « emportées sur les mers : c'est une femme qui conduisit

« tout. Ils arrivent aux lieux où tu vas voir s'élever les « grands murs et la citadelle de la nouvelle Carthage. « C'est là qu'ils ont acheté autant de terrain que pou- « vaient en embrasser les lanières taillées sur une peau « de taureau, d'où est venu à la ville son nom de Byrsa [1].

Un peu plus loin, Didon, rappelant à Énée qu'il avait vu le troyen Teucer à Sidon, où il était venu implorer le secours de Bélus, se donne comme la fille de celui-ci :

« Alors Bélus, mon père, ravageait l'opulente Chypre, et, vainqueur, la tenait sous sa loi [2]. »

Il doit, à première vue, ressortir de ces citations que Virgile, d'abord, a confondu les traditions de Tyr avec celles de Sidon et, ensuite, que, d'après ces traditions, la reine de Carthage en était la divinité archigète. Les données élaborées par le poète, qui, nous le répétons, a pu les mêler sans trop de critique, mais qui n'a rien inventé quant au fond des choses, avaient donc une double provenance, l'une mythique, en dehors de l'histoire, et l'autre développée de la première sous forme évhémérique. Les faits certains que nous allons exposer nous reporteront, en effet, bien au delà de l'an 812 ou 814 avant J.-C. et disculperont Virgile du reproche d'anachronisme.

Movers a très savamment démontré [3] que, longtemps avant l'établissement des Tyriens à Carthage, il y avait eu sur le même emplacement une colonie phénicienne, et nous disons nous-même, dans un autre endroit de ce livre, que Tyr n'avait guère fait que succéder à Sidon sur les côtes et dans les îles de la Méditerranée, comme Sidon, de son côté, avait étendu et développé un mouvement de colonisation et des comptoirs sémitiques datant probablement

---

1. *En.*, I, 338-368.
2. *En.*, I, 621.
   . . . . . Genitor tum Belus opimam
   Vastabat Cyprum, et victor ditione tenebat.
3. *Die Phœnizier*, t. II, 1re partie, p. 350, et 2e partie, p. 137.

d'avant elle. Le premier qui parcourut les mers de l'ouest fut le dieu sémite par excellence, El ou Bel et Baal, dont la fondatrice de Carthage se disait la fille et que les Grecs identifièrent avec leur Cronos et les Latins avec Saturne : c'est ce dont témoigne Sanchoniaton [1]. Le point de départ des migrations de ce Baal-Cronos, sur la côte phénicienne, fut Byblos ou Beryth, dont il passait pour le fondateur. On ne pourrait pourtant pas dire que ce fut de cette côte qu'il débuta dans ses voyages. Les plus anciennes traditions le font venir de Babylone, et c'est du nord de la Syrie qu'il se met en route pour les îles de la Méditerranée et pour l'ouest : « Le grand ancêtre Cronos, dit une d'elles, abandonnant sa femme Rhéa ou Sémiramis, et emmenant avec lui une troupe nombreuse d'hommes forts, partit pour l'Occident et régna dans ces lointains parages, après avoir disparu de la Syrie [2] », probablement du pays des Solymes, en Cilicie, une très ancienne population sémitique dont il était l'archigète et qu'il quitta brusquement, à la suite du meurtre d'Arsalos, de Drios et de Trosolios [3]. Notons ici que l'abandon de Rhéa ou Sémiramis rappelle assez bien celui de Créuse par Énée. Créuse, en effet, dont Virgile raconte que l'ombre, apparaissant à son époux, qui la cherchait au milieu de Troie incendiée, lui persuada de partir seul, retenue qu'elle était elle-même par la grande mère des dieux [4], a été justement assimilée à Rhéa, et nous venons de voir que, en Sicile, c'était sous la double déno-

1. P. 36.
2. Chron. Pasch., t. I. p. 65.
3. Plutarque, *De def. orac.*, c. 22 : « J'ai moi-même entendu dire que les Solymes, peuple voisin de la Lycie, avaient honoré particulièrement Saturne, mais que, lorsqu'il eut tué leurs princes, il prit la fuite et se retira on ne sait plus où. »
4. *En.*, II, 771 et suiv.

Sed me magna Deum genitrix
His detinet oris.

mination énéenne d'Adr-An que Saturne était universellement adoré comme Dieu national. D'après d'autres traditions, ce fut Ninus, le même, du reste, que Bel et Cronos, qui, abandonnant son épouse Sémiramis, encore une Rhéa, s'en alla fonder dans les îles et dans tout l'Occident [1], jusqu'aux colonnes dites ultérieurement d'Hercule [2], les établissements où s'est conservé le souvenir de Saturne. Quant aux colonisations qui ont eu pour guide une archigète féminine, elles sont parties de Sidon, où Sanchoniaton dit qu'Astarté s'embarqua, « pour parcourir toute la terre » : celles qui partirent de Tyr, sous la conduite de Melkarth ou Hercule, furent tout à fait les dernières et appartiennent à l'histoire. Mais, comme nous le disions plus haut, ces colonies n'ont guère fait que se succéder les unes aux autres, de sorte que, là où l'on place un établissement tyrien, on peut être à peu près sûr qu'il y a déjà eu antérieurement un établissement astartéen, celui-ci ayant assez souvent lui-même succédé à quelque chose de purement cronien.

Il y aurait donc déjà, dans ce que nous venons de dire, de grandes présomptions en faveur de la thèse qui fait remonter à Astarté et même à Baal l'ancien établissement carthaginois de la sidonienne Didon, la fille de Belus. Des faits plus précis compléteront la preuve. Philistus, l'historien de la Sicile, et, après lui, Appien et les chronographes ecclésiastiques reculent la fondation de Carthage jusqu'à près d'un demi-siècle avant la ruine de Troie, ce qui, en plaçant à l'an 1183 la prise d'Ilium par les Grecs, suivant la chronologie d'Ératosthène, porterait vers la der-

---

1. *Excerpta barb.* dans le *Theausaurus temp.* de Scaliger, p. 67 : Ninus condidit Niniven, civitatem Assyriorum. Uxor autem ejus Semiramis fuit,. . . quam Ream vocaverunt.... Iste quidem, relinquens uxori imperium, Occidentis partibus veniens imperavit.

2. « On les appelait primitivement les colonnes de Cronos », dit le Scholiaste de Denys Periégète, v. 64.

nière moitié et près de la fin du treizième siècle avant J.-C. la fondation en question. Cette date concordant avec la prise de Sidon par les Philistins et la dispersion de ses habitants, dont une partie se réfugia à Tyr et l'autre dans les différentes colonies, il ne serait pas impossible que la cité carthaginoise ait dû à l'arrivée des immigrés sidoniens, sinon sa fondation première, du moins une organisation analogue à celle que la partie réfugiée à Tyr apporta à cette ville, dont la prospérité date précisément de ce temps-là. De toutes façons, si Carthage a été considérablement agrandie, au IX^e^ siècle, par les Tyriens, de qui elle reçut son nom de Ville-Neuve [1] par opposition, évidemment, à quelque chose qui existait déjà, la vieille ville, autour de laquelle la nouvelle se groupa sous forme de *magalia* ou faubourgs, était incontestablement astartéenne, par conséquent sidonienne. Georges le Syncelle dit, du reste, positivement, d'après quelque ancienne autorité, que Carthage, dont le premier nom était autre, « fut accrue » par une colonie de Tyriens, à la tête desquels se trouvait un nommé Karchedon [2]. Or, au centre de la vieille ville ou Byrsa, était le temple d'Astarté; car, bien que les auteurs latins disent que ce sanctuaire était à Junon, par suite de l'analogie établie entre la fille de Saturne et celle de Belus, nul doute que par Junon il ne faille entendre ici l'archigète sidonienne :

Lucus in urbe fuit media. . . . . .
Hic templum Junoni ingens Sidonia Dido
Condebat. . . . . .

---

1. Le phénicien *Karthada* répond au grec *Neapolis*. Servius, *Æn.*, I, 36 : *Carthago antea speciem habuit duplicis oppidi, cujus interior pars Byrsa dicebatur, exterior Magalia.* Et dans Isidore, XV, 12, 4 : *Magalia, quasi magaria, quia magar (karthada) novam villam significat.* Le terme de Νέα πόλις, pour désigner Carthage, par opposition à Byrsa, est employé dans Diodore de Sicile, XX, 44.

2. Sync., p. 340.

« Au milieu de la ville était un bois sacré... Là Didon la sidonienne éleva un grand temple à Junon. »

Une preuve que Junon est bien ici pour Astarté, c'est, entre beaucoup d'autres, que les courses maritimes de cette dernière, partie de Sidon, avons-nous dit, pour aller errer de par le monde, ont été attribuées par les auteurs latins à Junon : *Saturnus quum per totum orbem profugus erraret, Junone sociata, ne longo tædio lassaret viæ, eam Nymphis Africæ commendavit alendam, ex quo Carthaginem magnam semper habitavit* [1].

Sanchoniaton, rappelant les voyages d'Astarté, dit qu'elle posa sur sa tête le signe de la royauté, une tête de taureau, et que ce fut ainsi qu'elle parcourut le monde [2]. Comme plusieurs sanctuaires du nom de Tauropolion ont été appelés de la sorte d'après le symbole du taureau, qui était celui de la grande Mère sémitique, identifiée notamment avec Artémis [3], il n'est pas téméraire de supposer que la tradition aura été pour une part dans le singulier mirage qui a fait voir aux Grecs quelque chose du taureau dans la Bosrah carthaginoise, dont ils ont fait Byrsa, qui, dans leur langue, signifie, en effet, « cuir de bœuf ». Les peaux de Gorgones, qu'Hannon aurait rapportées de son périple et pendues comme trophées dans le temple de la déesse à tête de vache, ne seraient-elles pas aussi pour un peu dans cette singulière association d'idées [4] ?

---

1. Mythogr. Vatic., I, 215.
2. P. 34.
3. On cite, parmi les sanctuaires du nom de Tauraupolion, ceux d'Amphipolis, à l'embouchure du Strymon, et de l'île d'Icare. Ils étaient à Artémis *tauropolos*, la même qu'Artémis taurique. Sur les monnaies provenant de ces deux endroits, la déesse est représentée assise voyageant sur un taureau, exactement comme l'Europe tyro-sidonienne.
4. Pline, *Hist. nat.*, VI, 36 : *Gorgonum cutes, argumenti et miraculi gratia, in Junonis templo posuit (Hanno) spectatas usque ad Carthaginem captam.*

Si ces peaux, que Humbold suppose avoir été celles de gorilles [1], étaient des peaux velues, comme tout porte à le conjecturer, il ne serait pas impossible que des étrangers de la Grande-Grèce, trompés par la vue de la tête toute seule du taureau [2], sans le reste du corps, et par le mirage que nous venons de dire, eussent mêlé le tout pour en faire ce que nous savons. Quoi qu'il en soit, la divinité du temple élevé par Didon au centre de sa fondation était bien une Astarté *tauropos* ou « à face de taureau », correspondant, sous cette forme, à l'Artémis taurique et à la Diane latine dite *Regina bicornis*, dont le type est rappelé par l'Aschtharoth-Karnaïm ou « Astarté à cornes » de la Genèse [3]. Hérodien [4], après avoir dit que les Carthaginois reçurent de Didon le culte d'Uranie, qu'ils tenaient pour la Lune, ajoute que cette Uranie était la même que les Phéniciens appelaient Astroarchê, ce qui doit s'entendre ici d'Astarté, ainsi que, du reste, les étymologistes grecs le disent positivement [5], et de nombreuses monnaies siculo-puniques la représentent en véritable Aschtharoth-Kar-

---

1. *Voyage aux régions équinoxiales*, I.

2. Étienne de Byzance, v. Καρχηδών, dit que Carthage portait originairement le nom de *Kakkabé*, que l'on retrouve, en effet, sur des monnaies de Sidon, depuis Antiochus IV, où il désigne une colonie sidonienne, et ajoute que ce nom signifie « tête de cheval ». D'après Denys Périégète, la ville fondée par Didon, c'est-à-dire Byrsa, aurait été appelée Kakkabé, à cause de la tête de cheval qu'on aurait trouvée sur les lieux attachée à un palmier. On ne sait pas ce que le mot, qui était probablement lybien, a voulu dire, mais Movers (l. s.) conjecture avec raison que les Grecs ont fort bien pu voir dans Kakkabé une analogie avec Karkabbalês (Καρ καβάλλης), qui signifie, en effet, « tête de cavale », la cavale substituée à la vache, par suite du mirage.

3. XIV, 5.

4. Hist., V., 13.

5. *Etymol. magnum* : Ἀσταρτη ἄστρον.... ἀφ' οὗ τὸ εἶδος καλεῖται ἔχον ὄνομα ἄστρου..... ἔορος γὰρ τῶν ἄστρων ἡ θεός. — Zonaras, *Lexicon* : Ἀσταρτη ἡ θεός ἡ σελήνη.

naïm, avec la corne en saillie au-dessus de l'oreille [1]. Nous avons une autre preuve indirecte de l'identité de la déesse archigète de Byrsa et de la grande mère cornue. Dans plusieurs inscriptions découvertes à Carthage par MM. Humbert, Falbe et Scheel, la déesse en question est appelée Thanith, nom qu'on a également pu lire sur la fameuse inscription punique de Marseille, dont il sera parlé plus loin. Or, Thanith est incontestablement la même que la Tanaïs ou Anaïtis de Comane, en l'honneur de qui avaient lieu les sakæa ou prostitutions sacrées que nous avons rappelées au chapitre V de cet ouvrage. Les Grecs le comprenaient si bien ainsi, que, après avoir reporté à cette ville de Comane l'origine de l'Artémis taurique et tauropole [2], qu'ils assimilaient, par conséquent, à l'Enyo de Comane en Cappadoce et à l'Anaïtis de la Comane Pontique, lesquelles étaient comme le dit Strabon [3], une seule et même divinité, ils traduisirent par Artemidoros le nom d'Abd-Thenet ou « serviteur de Thanith » d'une inscription phénicienne trouvée à Athènes et provenant évidemment de l'Asie mineure. Thanith était donc pour eux la même que Tanaïs ou Anaïtis, comme celle-ci, la même que l'Artémis taurique. Strabon cite, du reste, en Asie mineure, une Artémis *Astyra* [4], la même que Tanaïs ou Thanith Astarté. Or, Thanith, identifiée à Artemis dans cette partie de l'Asie, où nous avons vu qu'elle portait aussi, notamment à Comane en Cappadoce, le nom d'Enyo, était également assimilée à l'Aphrodite Ænæa, ainsi qu'on en trouve la preuve dans la déesse archigète d'Ecbatane. Cette déesse, en effet, que Plutarque nomme Anaïtis et

1. Fried. Münter, *Religion der Carthager*, p. 68, et Tab. I, 10 et 11.
2. Strabon, l. XII, c. 2, 3, etc., 3, 32.
3. XII, 3, 32.
4. XIII, 1.

Bérose Tanaïs, est appelée Ænê dans Polybe [1], et, comme il n'est guère possible de ne pas voir dans cette Aphrodite Ænê le type de l'Aphrodite Ænæa des Troyens, ainsi que Movers le conjecture lui-même [2], on est, ce semble, en droit de conclure que la Thanith-Astarté de Carthage était bien, elle aussi, une Aphrodite Ænæa, ce qui, une fois démontrée l'identité de Didon-Anna et de l'archigète de la capitale punique, devra donner la clef des singuliers rapports établis dans les quatre premiers chants de l'Énéide.

Que Didon, surnommée Elisa ou la « forte déesse [3] », par conséquent une Cabire, comme toutes les grandes mères divines et Astarté elle-même, ait réellement été identique à cette dernière, c'est ce qui ne saurait plus être mis en question. Le temple du milieu de la ville, dédié, selon Virgile, à Junon, qui figure ici le côté anti-aphrodisiaque ou virginal de la Mère universelle, était au contraire dédié à Élisa Didon, d'après Silius Italicus :

> Urbe fuit media sacrum genitricis Elissæ
> Manibus et patria Tyriis formidine cultum [4].

Et ce temple était bien celui de la divinité archigète de Carthage. Les sanctuaires des dieux patrons, en effet, notamment ceux des divinité chthoniennes, se trouvaient gé-

---

1. X, 27, 10.
2. *Relig. der Phœn.*, p. 627.
3. Une *virago*, d'après l'étymologie de Bochart, *Geographia sacra*, p. 515, qui la confirme par les citations suivantes de Servius : « *Dido, id est virago.... Didonem vocat, ut suprà dicimus, Pœnorum linguâ viraginem : nam Elissa dicta est, sed virago est appellata, cùm se in ignem præcipitavit.* » L'origine du mot, d'après Bochart, serait אל אשה (El-Ischah), qui veut bien dire *virago* ; mais cette étymologie, qui oblige de recourir à l'article arabe, n'est guère admissible. Nous préférons celle de Movers אל עזה ou אל עזה, la « forte déesse », qui rappelle l'Artemis *Elusia* d'Éphèse.
4. Sil. Ital., I, 80.

néralement au centre même de la cité[1], où, comme les temples de Tirghata, la déesse syrienne, à Hiérapolis, et de la Terre à Delphes, ils symbolisaient soit le kteis, soit le nombril du monde[2]. Nous savons, d'ailleurs, par Justin que, jusqu'à la fin de la république punique, Didon fut honorée comme une déesse[3], ce qui, chez un peuple d'origine sémite, ne saurait s'entendre d'un être humain élevé à la divinité : quand les Grecs et les Romains parlent de héros carthaginois, syriens, assyriens et babyloniens, les noms qu'ils citent comme ceux de héros assimilés aux leurs prouvent, du reste, qu'ils ont été trompés par des ressemblances purement extérieures. Nul doute, par conséquent, que Didon ou Elisa, dont l'origine énéenne est confirmée par son association avec une prétendue sœur du nom très-significatif d'Anna, qui n'est absolument que le reflet d'un de ses deux aspects, n'ait été l'Anath-Astarté dont il a été question ; nul doute aussi que ce ne soit elle que les Romains et les Grecs aient voulu désigner sous les dénominations de Junon[4], Uranie, Vierge céleste, Vesta[5], Diane[6], Cérès[7], Vénus, Mère des Dieux, Rhéa[8],

1. Cf. Vitruve, I, 7.

2. Lucien, *De Deâ Syria*, 28. Nous avons prouvé que la Tirghata d'Hiérapolis était un *kteis*, et nous savons que le temple de Delphes, originairement à la Terre, passait pour en être le nombril : γῆς ἀμφαλός. Pindare, *Pyth.*, 4, 131, 6, 3, 8, 85. 11, 16. Eschyle, *Eumenides*, 40. Cf. Pausanias, X, 16, 2.

3. XVIII, 6. *Quamdiu Carthago invicta, pro dea culta est* (*Elissa*).

4. Saint Augustin : *Juno sine dubitatione ab illis* (*Pœnis*) *Astarte vocatur.* Quæst. 16 in Jud. On a vu plus haut que, tandis que Virgile attribue le temple de Byrsa à Junon, Silius Italicus le place sous le vocable d'Elisa. Cf. Pline, *Hist. nat.*, VI, 36. Mythogr. Vatic., 1, 215, etc.

5. Saint Augustin. *De civit. Dei*, IV, 10.

6. Reines. Inscri. classe 1, nº 29.

7. Sur de nombreuses monnaies siculo-puniques, l'Astarté cornue est figurée avec les épis de Cérès sur le front. Friedrich Münter, *Religion der Karthager*, p. 68, et *Tab.* I, 10.

8. Saint Aug. *De civit. Dei*, II, 3 : *Berecenthia mater Deorum.*

Fortune du Ciel, Bonne Déesse [1], etc. Toutes ces assimilations gréco-romaines, qui semblent s'opposer et s'exclure réciproquement, s'expliquent, au contraire, très-bien par ce que nous avons dit du double courant partant de l'idée de mère, et que nous avons, d'ailleurs, constaté dans le double culte qui lui était rendu. Tandis, en effet, que les uns lui vouaient leur virginité ou se châtraient en son honneur, d'autres croyaient lui plaire au même degré en se prostituant dans ses sanctuaires. La vierge et l'hétaïre se retrouvent de même dans Didon, tout à la fois une Vesta et une Vénus *volgivaga*, l'hétaïre dans la dénomination d'Anna, que nous reverrons à Rome présidant à une véritable fête des Succoth-Benoth. C'est Anna qui pousse sa sœur dans les bras d'Énée :

« O ma sœur, lui dit-elle, toi qui m'es plus chère que la vie, te consumeras-tu seule et triste dans une jeunesse éternelle? Renonceras-tu à connaître les douceurs de la maternité et les faveurs de Vénus?... Que jusqu'ici nul époux, à Tyr ou dans la Lybie, n'ait pu fléchir ta douleur; que tu aies dédaigné Iarbas et tant d'autres chefs que nourrit la belliqueuse Afrique, soit; mais dois-tu combattre aussi un amour qui te plaît?... »

. . . . . O luce magis dilecta sorori,
Solane perpetua mœrens carpere juventa?
Nec dulces natos. Veneris nec præmia noris?
Esto, ægram nulli quondam flexere mariti;
Non Lybiæ, non ante Tyro : despectus Iarbas,
Ductoresque alii, quos Africa terra triumphis
Dives alit : placitone etiam pugnabis amori? [2]

Didon, jusque-là inflexible, ne succombe qu'à ce discours d'Anna :

His dictis incensum animum inflammavit amore,
Spemque dedit dubiæ menti, solvitque pudorem.

---

1. Münter, l. c.
2. Virg. *En.* IV, 37 et suiv.

Les deux côtés du mythe ne pouvaient, ce semble, être mieux indiqués que par cette opposition. A mesure qu'il se développe, on le voit même se compliquer d'un trait qui, tout en paraissant en altérer la donnée première, confirme l'origine chthonienne et énéenne de tout le drame. Dans la seconde moitié du IV^e^ chant de l'Énéide, Anna-Didon se dédouble dans un tout autre sens; le côté Anna reste seul énéen, et l'autre côté s'y oppose sous la forme chthono-solaire de l'époque de transition de la mère à l'épouse, époque d'hermaphrodisme où, sans sortir de lui-même, le principe générateur devient mâle et femelle : *eadem mas et femina.* Dans cette phase du mythe, Didon se transforme, et alors elle est à Anna ce que Ninus-Sandan est à la fabuleuse Sémiramis, dont l'identité avec Ischtar, Astarté, Atergatis, Tanaïs, et, conséquemment, avec Anath et Anna a été démontrée; ce qu'Hercule est à Omphale; ce que le mâle, passé à l'état de feu central et de soleil phallique, est à la Mère dont il est issu, qu'il féconde et dans laquelle il se résorbe et meurt, pour renaître et continuer, dans la donnée d'une mère éternelle et seule immuable, alpha et oméga de la nature entière, le va-et-vient de la vie et de la mort. Le bûcher qu'Anna dresse dans l'intérieur du palais et où elle dépose les armes d'Énée, son épée et son image [1], rappelle ces pyras symboliques des fêtes énéennes orientales, sur lesquels le dieu-soleil était brûlé en effigie, et ceux encore que, au terme d'une période solaire, se préparaient les phénix

1. *Énéide*, IV, 494. Didon, s'adressant à sa sœur, lui dit :

Tu, secreta pyram tecto interiore sub auras
Erige, et arma viri thalamo quæ fixa reliquit
Impius, exuviasque omnes, lectumque jugalem
Quo perii, superimponas. . . . . .
Ergo jussa parat (Anna). . . . . .
. . . . . Super exuvias, ensemque relictum
Effigiemque toro locat. . . . . .

pour y mourir ou vers lesquels la vengeance d'une épouse précipitait un malheureux amant. La fin de ce magnifique IV^e^ livre de l'Énéide est, à cet égard, tout à fait caractéristique :

« Proserpine n'avait pas enlevé encore le cheveu jaune d'or du front de Didon ni dévoué sa tête au sombre Styx. Iris, déployant dans les airs ses ailes brillantes et humides de rosée, dont le soleil opposé fait refléter les mille nuances diverses, vole et vient s'arrêter sur la tête de la reine : « Je vais, dit-elle, exécutant l'ordre qui m'a été donné, « porter à Pluton ce cheveu qui lui est dévolu, et je te « délivre des liens du corps. » Elle dit, et sa main coupe le cheveu : soudain la chaleur s'éteint et la vie se dissipe dans les airs. »

Nondum illi flavum Proserpina vertice crinem
Abstulerat, Stygioque caput damnaverat Orco.
Ergo Iris croceis per cœlum roscida pennis,
Mille trahens varios adverso sole colores,
Devolat, et supra caput adstitit : « Hunc ego Diti
Sacrum jussa fero, teque isto corpore solvo. »
Sic ait, et dextra crinem secat : omnis et una
Dilapsus calor, atque in ventos vita recessit.

Dans l'hypothèse que nous avons émise du bûcher symbolique où le parèdre solaire de la divine génératrice, au terme de la période, achève sa carrière, il n'est guère possible, ce semble, de ne pas voir le dernier rayon du soleil couchant dans ce cheveu jaune d'or dévolu aux divinités infernales. Ce cheveu coupé, la vie se détache et les ténèbres de l'hémisphère inférieur, qui commence à l'occident du monde, reçoivent la proie qui leur est dévolue. On sait que, dans la plupart des mythologies anciennes, notamment en Égypte, la région occidentale, comme sur la rive gauche du Nil, où se trouvaient toutes les nécropoles, pyramides et tombeaux, était la porte de l'enfer, l'entrée même du royaume de ce Pluton, à qui tout mort appartenait, *Diti sacrum*. Le bûcher de la reine de Carthage

rappelle encore, à certains égards, la tragique fin de cette autre Créuse, fiancée de Jason, à qui Méduse envoya comme cadeau de noces la robe imprégnée de substances incendiaires qui la consuma, dès qu'elle voulut la mettre, sans qu'on pût éteindre le feu. Il n'est pas douteux que cette robe ne soit la même que la fameuse tunique imbibée du sang de Nessus, que Déjanire, jalouse d'Iole, comme Méduse l'était de la fille de Créon, fit remettre à Hercule et dans laquelle mourut le héros, sur son bûcher du mont Æta ; la même aussi que la robe de pourpre ou de byssus rouge-clair, encore une image du soleil couchant, dont s'enveloppe Sandan, l'Hercule androgyne assyro-lydien, pour mourir dans les flammes, et dont on revêtait, soit le Zogan ou roi de la fête hétaïrique des Succoth-Benoth, soit les victimes et les images symboliques qu'on brûlait sur le bûcher sacré. Les scénopégies, au terme desquelles avaient lieu ces sortes de mystères, étaient de cinq jours, répondant très probablement, dans le principe, aux cinq jours épagomènes qui devaient clore une période solaire, le dernier jour de la fête, celui-là même où se consommait le sacrifice, étant aussi le jour où expirait, dans les vapeurs rouges du soir ou, pour parler le ravissant langage mythologique, dans la gaze d'une tunique de pourpre enflammée, le dernier soleil du cycle[1].

Quant au passage d'un sexe à l'autre dans la même dénomination mythique, ce n'est point une hypothèse. Nous avons des exemples nombreux d'hermaphrodisme, tous se rattachant à la divine Mère, c'est-à-dire, au type général

1. Le nom du roi des Sakæa, Zogan, a été dérivé avec beaucoup de vraisemblance du mot même qui désignait cette robe, *zoga* (זוגא), une sorte de tunique légère d'un tissu mince et clair, généralement pourpre ou kermès. Le Zogan (Ζωγάνης) était donc celui qui portait une de ces tuniques. Avec l'article *ha*, on a un composé *Ha-Zogan*, qui pourrait bien être le type d'*Ascan-ios* (Ascagne), qualifiée de fils d'Enée.

d'où sont dérivés les mythes du genre de celui de Didon. C'est ainsi, pour commencer par la dénomination originelle de l'espèce dont il s'agit, que, à Comane en Cappadoce, la grande déesse Enyo, assimilée par Strabon à l'Artémis Tauropole [1], était représentée avec les attributs d'un Hercule [2]. Au temple d'Hiérapolis ou Maboug, que, d'après quelques-uns [3], Sémiramis aurait élevé à la mémoire de sa mère Derkéto et qui était consacré à Tirghata, dont les Grecs ont fait Atergatis et qu'ils ont assimilée à Rhéa, à Hera, à Athênê, à Aphrodite, à Artémis, à Uranie, il y avait une statue de divinité dont on n'aurait su dire si elle était mâle ou femelle et qui représentait, d'après les uns, Bacchus ou Deucalion, et suivant les autres, Sémiramis. « Sur sa tête, ajoute Lucien, elle porte une colombe, emblème de cette dernière [4]. » On l'appelait le *Semeion*, ce qui pourrait fort bien être la forme grecque du sémitique *Schem*, ainsi que les Juifs appelaient aussi Jehovah, et qui n'est qu'une abréviation de *Schemiramoth* ou « le sublime nom », appellatif dont la Bible a conservé la trace [5]. Dans l'hypothèse très fondée, que le *Semeion* du temple d'Hiérapolis répond, en effet, à l'hébreu *Schem*, l'opinion de ceux qui voulaient y voir une image de Sémiramis serait la vraie ; et comme Sémiramis, qui aurait fondé le temple, est identique à Derkéto, quoique donnée pour sa fille, selon la manière de classer les variétés d'aspect d'une même dénomination en mythologie, il devrait y avoir lieu d'inférer que le *Semeion* était la statue originelle de Tirghata, la grande Mère universelle à qui appartenait en propre le sanctuaire. Diodore de Sicile, parlant d'une Sémiramis historique,

1. XII, 2, 3.
2. Echkel, *Doctr. N. V.*, tom. III, p. 263.
3. Lucien, *De Dea Syria*, 14.
4. *De Dea Syria*, 33.
5. *Paralipomènes*, I, 15, 18 ; II, 17, 8.

dans la légende de laquelle il fait entrer une bonne partie du mythe, raconte qu'elle s'était fait faire un habit taillé de telle façon, qu'on n'aurait pu dire, à la voir, si elle était homme ou femme [1]. D'autre part, la colombe placée sur la tête du Semeion et qui prouve que, dans cette statue, il faut effectivement voir une Sémiramis, puisque, au témoignage de Lucien, les colombes, dans toute la Syrie, étaient consacrées à cette déesse et qu'elle-même fut changée en un de ces oiseaux [2], cette colombe, disons-nous, achève d'identifier Sémiramis avec la Vénus Uranie. Or, cette Vénus était, ainsi qu'on l'a vu, une des dénominations de la Tirghata d'Hiérapolis et aussi un des côtés de la Vénus de Cnide, de Cythère, de Paphos, d'Amathonte, d'Idalie, d'Éryx, par conséquent, de la Céleste de Carthage ou Anna-Didon. La plupart de ses images ou idoles, en effet, la représentaient une colombe à la main ou sur la tête, comme au Semeion, et dans beaucoup de temples qui lui étaient dédiés, notamment en Chypre et sur le mont Éryx, on entretenait même, comme oiseaux sacrés, des foules de pigeons [3]. Sur des monnaies de Sicyone, la déesse est figurée sous la forme d'une colombe aux ailes éployées, et, dans d'autres mythes, on la trouve montée sur un char gracieusement traîné par des tourterelles blanches, au milieu d'un cortège de toutes sortes d'autres oiseaux qui voltigent autour d'elle [4]. C'était sur un char ainsi attelé que d'Éryx elle passait en Lybie et de Lybie revenait à Éryx [5]. Et dans les deux colombes qui guidèrent Énée vers l'entrée de l'Averne et lui

1. II, 6.
2. *De Dea Syr.*, 14.
3. Preller, *Griechische Myth.*, I, 290.
4. Apulée, *Mét.*, 6, 6.
5. Elien, N. A., 4, 2. En Sicile, on célébrait, sous les noms d'*anagogie* et *katagogie*, le départ et le retour des pigeons du mont Éryx, croyant qu'ils accompagnaient la déesse en Afrique et l'en ramenaient.

firent découvrir le rameau d'or, une sorte de pendant du gui druidique, au moyen duquel il devait se rendre Proserpine favorable, le pieux héros n'hésite pas à reconnaître ce que Virgile appelle « les oiseaux de sa mère [1]. » Tout cela confirme l'identité de la Vénus Uranie des îles égéennes avec la Vénus d'Éryx, qui était aussi une Uranie [2], avec la Céleste de Carthage ou Didon-Anna et avec la divine mère d'Énée. Or, à Paphos, à Amathonte, à Idalie, dans toute l'île de Chypre, Aphrodite Urania ou Vénus céleste était androgyne : « Sa statue, en Chypre, dit Macrobe, est barbue, mais avec un vêtement de femme, le sceptre et la stature d'un homme. On pense qu'elle est tout à la fois mâle et femelle [3]. » C'est évidemment à cette dualité de sexe que fait allusion Catulle, en qualifiant la Vénus d'Amathonte de *duplex Amathusia* [4]; et c'est aussi probablement cette même dualité que Virgile avait en vue, lorsque, représentant Vénus conduisant Énée à travers l'incendie et les ruines de Troie, il lui fait dire :

---

1. *Énéide*, VI. 193 : *Maternas agnoscit aves.* — Le rameau d'or en question est assimilé au gui par Virgile lui-même :

Quale solet silvis brumali frigore *viscum*
Fronde virere nova, quod non sua seminat arbos,
Et croceo fetu teretes circumdare truncos,
Talis erat species auri frondentis opaca
Ilice. . . . . .

2. Sur une inscription trouvée à Ségeste, la Vénus d'Éryx est effectivement qualifiée d'Urania (Ουρανια). C. I, n° 5543.

3. Saturn., VII, 8.

4. 68, 50. — Movers (*Relig. der Phœn.* 456) conjecture avec raison qu'il s'agit par là d'une conjonction de Mars et de Vénus, et il ajoute que, dans les mystères de Chypre, les femmes portaient des habits d'hommes et les hommes des habits de femmes, ce qui pouvait bien symboliser, en effet, le double sexe en question. Cette mimique n'était pas, du reste, particulière au culte chypriote ; on la retrouve dans tout le sémitisme, et c'est probablement à quoi se rapporte ce commandement du Deutéronome, XXII, 5 : « Une femme ne portera point un acccoutrement d'homme et un homme ne vêtira pas des habits de femme. »

« Je descends, et sous la conduite du dieu, je traverse sans obstacle les flammes et les ennemis. »

Descendo, ac, ducente deo, flammam inter et hostes
Expedior[1]. . . . .

Du moins, le scholiaste de Virgile l'entend-il ainsi : « Il en est qui pensent, dit-il à propos de ce passage, qu'il y a des divinités qui participent des deux sexes[2]. » Macrobe a le même commentaire[3].

Un autre trait, le plus saillant peut-être de la physionomie de Didon, complète l'identité que nous venons d'établir entre la reine de Carthage et la grande Mère énéenne : c'était, comme celle-ci, une divinité à lance. Nous avons exposé plus haut, dans ce même chapitre, en parlant du tumulus de Polydore, le symbole de la lance associé au tumulus. On a dû se convaincre, par ce qui a été dit, que cette association, dans l'hypothèse justifiée d'un hermaphrodisme succédant à la neutralité originelle de la Mère divine, équivalait à la conjonction de Mars et Vénus en Orient et de Mars et Vesta dans le Latium. Or, à Carthage, dans le temple dédié à Élisa, au centre de la vieille ville, devant la double statue de Didon et de Sichée était une épée, celle-là même qu'Énée, d'après une tradition, aurait donnée à la reine et dont celle-ci se serait frappée sur son bûcher[4]. Cette épée, croyons-nous, n'était autre qu'un

---

1. *En.*, II, 632.

2. *Ducente deo, secundum eos qui dicunt utriusque sexus participationem habere numina. Est etiam in Cypro simulacrum barbatæ Veneris, quod* Ἀφροδίτον *vocatur, cui viri in veste muliebri, mulieres in virili veste.* Servius, *ad Æn.*

3. L. c. — Cf. Phornutus, *Speculatio de natura deorum* : « *Venus autem est masculum atque fœmellam induens potentia.* »

4. Silius Italicus, I, 90 : *Ipsa sedet tandem æternum conjuncta Sychæo : ante pedes ensis Phrygius.* — Cf. Virgile, *En.*, IV, 646 :

Conscendit furibunda rogos ensemque recludit
Dardanium, non hos quæsitum munus in usus.

équivalent des Pénates et, symboliquement, du *fascinus* ou phalle qui figurait parmi les *sacra* de la rotonde de Vesta à Rome. Une de ses qualifications, en Italie, à côté de celle de *hasta Martia*, pour désigner probablement la conjonction de Mars-Vénus ou le côté hétaïrique du mythe, était, comme nous l'avons vu, celle de *hasta pura*, qui nous semble se rapporter plutôt à l'opposition des deux sexes dans la même dénomination, soit au *fascinus* associé à Vesta, et reproduire le côté virginal que nous avons constaté dans ce même mythe, Or, si l'on restitue le nom entier de Sichée, qui, d'après Servius, le scholiaste de Virgile, était Sicharbas [1], on a un composé sémitique *Zekhi herb*, dont le sens est précisément celui du latin *hasta pura* ou « lance pure [2] ». La voyelle finale du radical, dans le latin *Sichæ-us*, répond d'une manière exacte à la finale du premier mot de *Zekhi-herb*, ce qui confirme, au point de vue étymologique, l'assimilation en question. Nous rappellerons, pour compléter le sens de l'opposition établie entre Énée et Sichée, un trait intéressant : l'affectation avec laquelle le poëte s'applique à faire ressortir que Didon était vierge, quand elle fut unie à ce dernier [3], et qu'« elle ne connaissait pas encore le prix de l'amour [4] »,

---

Et Ovide, *Fastes*, III, 549 :

Prœbuit Æneas et causam mortis et ensem :
Ipsa sua Dido concidit usa manu.

1. *Én.*, I, 343 : Quoties poeta invenit nomina vel in metro non stantia, aut mutat ea aut de his aliquid mutilat. Nam Sichæus Sicharbas dictus est. — Var., Sicarbas, Sacarbas, Socarbas et Siarbas.

2. זכי הרב = « celui dont la lance est pure. »

3. *Énéide*, I, 343 :

Huic conjux Sichæus erat, ditissimus agri
Phœnicum, et magno miseræ dilectus amore :
Cui pater *intactam* dederat. . . . . .

4. Id., IV, 33. Anna s'adressant à sa sœur :

. . . . . *Veneris nec prœmia noris ?*

quand elle consentit « à briser les liens de la pudeur[1] », pour se donner à Énée, cette affectation, en déterminant la signification hétaïrique de la dénomination *An* dans Anna et dans Ænæas, confirme celle de *hasta pura* pour Sichée. Sichée était à la grande Mère énéenne ce qu'était à Cybèle le jeune Atys, celui-ci tout à la fois un pin, emblême phallique, et un mâle sans virilité, par conséquent une *hasta pura* aussi[2].

L'association de la lance avec l'idée aphrodisiaque date de la transition de la mère *neutrius generis* à la femme et remonte à une époque très reculée. On a constaté que toutes les divinités femelles, en Asie, simples variantes ou développements de l'idée originelle de mère, avaient, souvent dans la même dénomination, quelquefois avec des noms séparés, non seulement les deux aspects opposés virginal et hétaïrique, mais encore une face de courtisane et l'autre de guerrière; c'est ce que M. Guigniaut appelle, sans l'expliquer, « les contrastes de pureté et d'impureté, d'énergie belliqueuse et de volupté sans frein. » Nous croyons que l'aspect guerrier, opposé dans la même dénomination divine à l'aspect voluptueux, a été déterminé par l'association de la lance, soit pure ou impure, comme symbole phallique, avec la Vierge Mère ou la Mère *pandêmos*; c'est probablement cette opposition qui explique la guerrière tout à la fois dans Enyo-Bellone, l'Anaïtis courtisane des deux Comanes du Pont et de Cappadoce, et dans l'Astarté phénicienne, qui était Vierge, d'après Sanchoniaton, et que les monnaies représentent le plus souvent ar-

---

1. Id. IV, 55 :

. . . . . Solvitque pudorem.

2. D'après la Fable, Cybèle aurait confié à Atys le soin de son culte, à condition qu'il garderait une éternelle virginité ; mais Atys ayant violé son vœu, la déesse l'en punit en lui envoyant un accès de frénésie, pendant lequel il se châtra. Cybèle le métamorphosa ensuite en un pin.

mée de la lance[1] comme la Céleste de Carthage elle-même, sa correspondante[2]. Dans la mythologie gréco-latine on trouve également la lance attachée aux mêmes contrastes de la vierge et de l'hétaïre, ici généralement séparées. Vesta[3], Minerve[4] étaient des lances pures, *hastæ puræ*; l'Aphrodite ἔγχειος (Venus *hastata*) de Chypre, l'Aphrodite στρατεία (Venus *militaris*) de Mylara en Carie, celles de Cythère, de Sparte, de Corinthe, l'Aphrodite νικηφόρος (Venus *victrix*) de Smyrne, de Pergame, d'Argos et des Samnites, la Vénus *militaris* des Romains[5] et la Vénus *victrix* identifiée par eux à leur *Victoria*[6], l'Aphrodite armée du bouclier d'Arès[7], la Vénus de Sylla combattant avec les armes de Mars, etc., étaient, au contraire, des lances impures ou, plus exactement, ce que les Latins appelaient *hastæ Martiæ*. Nous venons de dire que ce symbole remonte très haut. On le trouve rattaché, en effet, à la dénomination originelle de la Mère divine, comme dans l'Enyo, Anath, Anaïtis, de Comane; et, en Égypte, trois stèles de la XIX^e^ dynastie, des musées de Paris, de Londres et de Turin, représen-

---

1. Echkel, *Doctr. num. vet.*, tom. III, passim.
2. Gesenius, *Monum. Phœn.*, Tab. 16.
3. Vesta avec la lance dans Juste-Lipse, *De Vesta*. — Une Vestale avec la lance dans Vaillant, *Num. ant. fam. Rom.* — Un pénate avec la lance, Juste-Lipse, p. 639. Légende : *Penates*, P. R., au-dessous : *Vesta*.
4. Athênê πρόμαχος, de l'acropole d'Athènes; A. ἀλαλκομένη en Béotie; A. ἀλκίς à Pella; A. ἀρεία sur l'Aréopage et à Platæ; A. νίκη dans un temple particulier à droite des Propylées, etc., toutes Minerves armées de la lance, comme la Minerve troyenne, qui n'était guère que le côté exclusivement virginal de la Mère chthonienne.
5. Quæ castrensibus flagitiis præsidet et puerorum stupris. Arnob., IV, 7, Serv. V. A. I, 720.
6. Sur les monnaies de César, souvent une Vénus *victrix* avec le bouclier et la lance, et au revers une Victoire.
7. Apollonius, *Argon.*, I, 742 :

. . . . . Κυθέρεια Ἄρεος ὀχμάζουσα θοὸν σάκος...

tent la divinité en question sous son double aspect de courtisane et de guerrière, avec les noms de *Kedesch* et de *Ken* [1], pour la première de ces deux faces, et celui d'*Anata* pour la seconde, cette dernière armée du bouclier et de la lance [2]. Dans les inscriptions cunéiformes, la divine Ischtar, celle-là même qui répondait le plus directement au côté féminin de la dénomination An, n'est pas seulement une Vénus hétaïre, c'est encore « la déesse des combats, la reine des victoires [3] », et des cylindres la montrent debout sur un taureau, coiffée de la tiare et armée de l'arc, du carquois et des flèches [4], toutes armes qui, à l'origine, étaient plutôt celles de l'amour que les armes de Mars proprement dit.

---

1. Le nom de *Kedesch* répond à la *Kedeschah* ou prostituée sacrée des religions sémitiques, et celui de *Ken* (en copte *Koun*) au *Kteis* grec.

2. De Rougé, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, nouv. série, t. XX, 2e partie, p. 174. — De Vogué, *Journal asiatique*, 1867, p. 127. — Brughsch, *Geograph. Inschriften*, t. I, p. 134, où la déesse est opposée, comme aspect femelle, à Set, le dieu du courage militaire.

3. H. Rawlinson, Dissert. dans le tome IV de la trad. anglaise d'Hérodote de George Rawlinson, p. 634.

4. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XVII, 10 ; XXXVII, 3 et 3; XXXIX, 5.

CHAPITRE VIII

Anna Perenna.

Nous avons vu que le côté hétaïrique du mythe didonien, celui que rappellent, du reste, les pratiques obscènes dont s'accompagnait, à Carthage, le culte de la Céleste [1], portait le nom d'Anna, et nous avons rattaché cette dénomination à la même origine que celle de l'Aphrodite ou Vénus Ænæa, par conséquent aussi à l'An et Anah asiatique. Un trait tout à fait caractéristique nous paraît décisif à cet égard. On sait, par ce que nous avons déjà dit au chapitre III de cet ouvrage, que la fête des prostitutions sacrées, connue à Babylone sous le nom de Succoth-Benoth ou « tentes des jeunes filles », la même que la fête des Succoth ou des « Tabernacles » chez les Israélites, du moins antérieurement aux livres de la loi, la même aussi que celle des *Sakœa*, décrite par Strabon, se célébrait en l'honneur de la dénomination d'Anath ou Anaïtis. Or, cette fête, avec des pratiques analogues, sinon entièrement identiques, se

1. Saint Augustin, *De civitate Dei*, II, 3, passage cité plus haut.

retrouve à Rome, où elle avait lieu chaque année, sur les bords du Tibre, aux ides de Mars, en commémoration, est-il dit, de l'Anna carthaginoise. La description qu'en fait Ovide ne permet pas le moindre doute sur l'identité d'origine en question. Voici, en effet, ce que raconte le poète :

« Aux Ides, c'est la fête géniale d'Anna Perenna, non loin de tes rives, ô Tibre vagabond. La plèbe accourt, et, çà et là couché, sur l'herbe verdoyante, on boit et mange, chacun avec une compagne. Une partie reste en plein air : quelques-uns dressent des tentes. Il y en a qui s'arrangent des cabanes avec des branchages touffus ; d'autres plantent des pieux en terre, en guise de colonnes, et y étendent leur vêtements. Cependant, le soleil et le vin chauffent les têtes : on demande autant d'années que l'on vide de coupes, et l'on en compte le nombre. Il s'en trouve là qui avaleraient les années de Nestor ; telle, par la série de ses rasades, atteint l'âge de la Sibylle. Là encore on chante tout ce qu'on a appris dans les théâtres, et les gestes accompagnent les paroles ; puis, posant la coupe, on exécute des danses grossières, et la bonne amie s'ébat la chevelure au vent. Au retour, on s'en vient chancelant, et les passants, qui rencontrent ce monde, s'en amusent, trouvant ces gens-là heureux. »

Idibus est Annæ festum geniale Perennæ,
Haud procul a ripis, advena Tibri, tuis.
Plebs venit, ac virides passim disjecta per herbas
Potat et accumbit cum pare quisque sua.
Sub Jove pars durat : pauci tentoria ponunt ;
Sunt quibus e ramis frondea facta casa est ;
Pars sibi pro rigidis calamos statuere columnis,
Desuper extinctas posuere togas.
Sole tamen vinoque calent : annosque precantur
Quot sumant cyathos ; ad numerumque bibunt.
Invenies illic, qui Nestoris ebibat annos ;
Quæ sit per calices facta Sibylla suos.
Illic et cantant quidquid didicere theatris,
Et jactant faciles ad sua verba manus ;

Et ducunt posito duras cratere choreas,
Cultaque diffusis saltat amica comis.
Quum redeunt, titubant ; et sunt spectaculo vulgo,
Et fortunatos obvia turba vocant[1].

Un peu plus loin, le poète, associant Anna au dieu Mars, rappelle le côté guerrier, que nous avons constaté plus haut dans la dénomination en question. Pour rendre raison des « chansons obscènes et licencieuses que les jeunes filles chantent, réunies en chœur », à la fête plébéienne des bords du Tibre, Ovide, confondant, à l'exemple de beaucoup d'autres mythographes, Anna avec Minerve, l'*hasta Martia* avec l'*hasta pura*, raconte, en effet, ce qui suit :

« Anna n'était déesse que depuis peu ; Mars Gradivus vint la trouver, et, la prenant à part, il lui parla ainsi : « On t'honore dans le mois qui m'appartient ; j'ai joint ma saison avec la tienne ; sur toi repose l'espoir de tout mon bonheur. Dieu des armes, je brûle pour Minerve, la déesse armée, et depuis longtemps j'entretiens cette blessure. Unis par les mêmes goûts, que nous le soyons par l'amour ; à toi, bonne vieille, il appartient de le faire. » Il dit : la vieille l'amuse d'une vaine promesse et traîne sa folle espérance de délai en délai. Comme il devenait plus pressant : « Nous avons exécuté tes ordres, dit-elle : vaincue par les prières, elle a fini par céder. » L'amant, ravi de joie, prépare la couche : Anna y est conduite le visage

1. *Fastes*, III, 523 et suiv. Le lieu où se célébrait la fête était le bois sacré d'Anna Perenna, à un mille de la Porte Carmentalis sur la voie Flaminia, non loin probablement, comme le conjecture Preller (*Rœmische Mythologie*, 304), de la *Porta del Popolo*. Le *Cal. Vatic.* porte, au 15 mars : *Feriæ Annæ Perennæ via Flam. ad lapidem primum.*

M. Desjardins pense que c'est dans la direction du *pons Milvius*, sur le Tibre, entre la *via Salaria* et la *via Flaminia*, qu'il faut chercher le *Nemus pomiferum Annæ Perennæ* dont parle Martial (liv. IV, ép. 64), et qu'avaient lieu les joyeux pèlerinages rappelés par Ovide.

voilé comme une jeune mariée. Au moment où il allait l'embrasser, Mars la reconnaît : le dieu ainsi joué demeure suspendu entre la honte et la colère. La nouvelle déesse se rit de l'amoureux de la chère Minerve, et jamais Vénus n'eut autant de plaisir. Telle est l'origine de ces vieilles plaisanteries et de ces chants obscènes : on trouve bon le tour qu'Anna joua au dieu. »

Nunc mihi cur cantent superest obscena puellæ
Dicere : nam coeunt, certaque probra canunt.
Nuper erat Dea facta : venit Gradivus ad Annam ;
Et cum seducta talia verba facit ;
Mense meo coleris ; junxi mea tempora tecum :
Pendet ab officio spes mihi magna tuo.
Armiger armiferæ correptus amore Minervæ
Uror ; et hoc longo tempore vulnus alo.
Effice, Dî studio similes coeamus in unum :
Conveniunt partes hæ tibi, comis anus.
Dixerat : illa deum promisso ludit inani ;
Et stultam dubia spem trahit usque mora.
Sæpius instanti : Mandata peregimus, inquit ;
Evictas precibus vix dedit illa manus.
Gaudet amans thalamosque parat : deducitur illuc
Anna tegens vultus, ut nova nupta, suos.
Oscula sumpturus subito Mars adspicit Annam :
Nunc pudor elusum nunc subit ira deum.
Ridet amatorem caræ nova Diva Minervæ ;
Nec res hac Veneri gratior ulla fuit.
Inde joci veteres obscenaque dicta canuntur,
Et juvat hanc magno verba dedisse deo[1].

En se reportant à la description que Strabon, de son côté, fait des *sakæa* asiatiques, qui se célébraient en l'honneur d'Anaïtis, divinité tout à la fois hétaïre et guerrière[2], on reconnaîtra facilement qu'il s'agit, dans la fête des bords du Tibre, d'une véritable scénopégie. Aussi, sans prétendre faire venir de Carthage l'Anna Perenna de la plèbe romaine, nous croyons-nous autorisé à la ratta-

1. *Fastes*, III, 675 et suiv.
2. Strab., XI, c. VII, 5. V. chap. V de cet ouvrage.

cher à la même origine que l'Anna didonienne. D'après le récit d'Ovide, le roi Maure Iarbas aurait attaqué la nouvelle ville et s'en serait emparé, immédiatement après la mort de Didon. Anna, chassée du palais, se réfugie sur un navire qui la transporte, d'abord, à Malte, où elle reçoit l'hospitalité du roi Battus ; mais, pour échapper à la vengeance de son frère Pygmalion, qui, en apprenant où elle se trouvait, était venu la réclamer les armes à la main, elle se hâte, après trois ans de séjour dans l'île, de reprendre la mer, sans trop savoir où aller chercher un autre asile. Une violente tempête la surprend en route et la fait échouer sur le rivage de Laurentum, c'est-à-dire, sur la côte où, d'après une tradition, Énée lui-même aurait abordé, et dans le pays d'où les Romains faisaient venir leurs Pénates et tous les *sacra* de leur religion.

C'est à Laurentum, suivant Diodore de Sicile [1] et Tite-Live [2], qu'il faudrait placer les *Castra Trojana* [3], où le héros de Virgile, en débarquant, aurait élevé un sanctuaire à sa mère, l'Aphrodite Æneas dont il a été parlé ; c'est au pays Laurentin, dont Lavinium fut la première capitale et Albe la seconde, que la ville éternelle se reportait pour l'origine première de ses dieux [4], et c'est de là que serait venu à Rome le culte de la Vénus d'Éryx, dont les pratiques rappelaient si exactement l'hétaïrisme de la fête plébéienne des bords du Tibre. Cette Vénus Érycine, qui était, comme nous l'avons vu, une Vénus Uranie et dans laquelle les Carthaginois eux-mêmes reconnaissaient leur Céleste [5], aurait été apportée de Sicile

1. *Fragm.*, 4, 4.
2. I, 1.
3. Ou simplement *Troja*, Troie.
4. *Oppidum quod primum conditum in Latio stirpis Romanæ Lavinium, nam ibi dii Penates nostri.* Varron, 1, I, V, 144. Cf. Plutarque, *in vita Coriol.*, 28.
5. Cf. Ælien, N. A., IV, 2. — Diodore de Sic., IV, 83.

en Italie par Énée [1], ce qui autorise à l'identifier à la Vénus énéenne et, en tenant compte de toutes les autre circonstances du mythe, à rattacher à elle notre Anna Perenna. Suivant le courant du jour, les sanscritistes exclusifs ont voulu voir dans cette dénomination une divinité sanscrite du nom d'*Apnapurna*, qui, d'après Paterson et Colebrooke, serait aussi, du reste, une sorte de mère ou de déesse de la production, du genre de Lakschmi, l'épouse de Vischnou. La première partie du mot, *Apna*, serait formée, d'après ces auteurs, de la racine *ap*, qui signifie « eau », tandis que la seconde partie, *purna*, appartiendrait au même radical que le latin *pario*, « produire », ce qui donnerait, pour le sens intégral du composé, une « déesse-génératrice par les eaux [2] ». Mais comme il n'est pas possible, croyons-nous, de méconnaître dans l'Anna latine l'Anah féminisée du neutre primitif An, dont nous venons de voir qu'elle reproduit exactement tous les aspects, nous devons rejeter une étymologie aussi forcée que celle des sanscritistes, d'autant mieux que leur Apnapurna ne paraît dater que de l'époque bramahnique dans l'Inde, c'est-à-dire, d'un temps qui, à part les restes conservés du Védisme, n'a guère plus rien de commun avec les traditions originelles et générales de la race aryenne. En conséquence, nous préférerions de beaucoup, pour la seconde partie du mot ou *Perenna*, à cause de la nature si nettement caractérisée du mythe, l'étymologie grecque *pornê* (πόρνη). C'est de ce nom là, en effet, que se trouve qualifiée l'Aphrodite hétaïre de beaucoup de sanctuaires, notamment celle d'Abydos [3], et, ce qui nous paraît ici tout à fait concluant, c'est à une *Pornê* que le

1. *Erycina, quam Æneas secum advexit.* Servius, V. *Æn.*, I, p. 720.

2. Nork, *Real Wœrterbuch*, I, 89. George W. Cox, *The Mythology of Aryan Nations*, t. I, p. 433. Bohlen, *Indien*, I, p. 201.

3. Pamphile, cité par Athénée, livre XIII, 28-31.

tumulus élevé par Gygès [1], celui d'Alyattes et tous les *tumuli* entourant le lac Coloé sont dits avoir appartenu [2]. Nous sommes autorisé à inférer de ce dernier trait que les *tumuli* caro-lydiens, dont un en particulier portait le nom très significatif de tombeau d'Anæa, étaient de véritables Anna-Pornê, un composé qui, ramené au sens primitif de ses éléments lexiques *An* et *pornê*, voudrait dire littéralement le « tumulus hétaïrique » ou, en termes moins matériels, le « sein de l'universelle Mère. » Si, comme le prétendent avec une très grande apparence de raison tous les étymologistes, le mot *pornê* (πόρνη) appartient bien à la racine *perna-ô* (περνάω et πέρνημι), qui signifie « vendre » et « trafiquer », l'Anna Perenna serait une Vénus vénale, répondant exactement de la sorte à la Vénus Uranie d'Éryx et à l'Anath des Succoth-Benoth, à qui les hiérodules femmes consacraient le produit du débit qu'elles faisaient de leur corps. Le nom de cette fête, avec le souvenir des prostitutions sacrées qui s'y rattachaient, s'était conservé, du reste, sur la côte libyque, où Valère Maxime place un sanctuaire de Vénus *Sicca*, dans lequel les matrones sacrifiaient religieusement à la déesse leur propre chasteté [3]. D'après Solinus, ce sanctuaire était d'origine sicilienne, et la Vénus qu'on y honorait n'aurait même été que la Vénus Érycine [4], ce qui veut dire, au fond, que la Vénus Uranie d'Éryx,

---

1. Cléarque, dans *Athénée*, l. c.

2. Strabon, XIII, p. 627. Chandler, *Voy. dans l'Asie mineure*, II, a vu cinq *tumuli* parfaitement reconnaissables encore autour du lac Coloé, entre autres celui qu'ont décrit Strabon et Hérodote sous le nom de tumulus d'Alyattes.

3. Valer. Max, II, 6, 15 : *Siccæ fanum est Veneris, in quod se matronæ conferunt atque inde procedentes ad quæstum, dotes corporis injuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo conjugia juncturæ.*

4. Chap. 30 : *Clypeam civitatem Siculi extruunt et Aspida primum nominant ; Veneriam etiam, in quam Veneris Erycinæ*

celle-là même qui fut transportée par Énée en Italie où nous venons de voir qu'elle se confondait avec Anna, était bien réellement tenue pour identique à l'Anna-Didon de Carthage.

L'association d'Anna avec le dieu Mars a encore un côté intéressant, sur lequel nous devons insister, pour complément de preuve. D'après le récit d'Ovide, c'est à Mars Gradivus qu'Anna joua le tour que la fête des bords du Tibre aurait eu pour objet de rappeler : *venit Gradivus ad Annam*. Ce trait est caractéristique. Il y avait à Rome un double Mars, le Mars d'origine sabine ou Quirinus et le Mars palatin de la Regia ou Gradivus. L'un et l'autre avaient pour symbole la lance et le bouclier ; mais la lance de Quirinus n'était guère qu'une lance courtoise, tandis que celle de Gradivus était la lance en arrêt ou combattante : « Quand Mars s'agite, dit Servius, on l'appelle Gradivus ; quand il est calme, c'est Quirinus[1]. » Or, ce Mars Gradivus, que nous venons de voir associé à Anna dans une légende où ont évidemment été fondus, sous cette dénomination et celle de Minerve, les deux aspects, hétaïrique et virginal, de la Mère divine, avait tout particulièrement pour prêtres et desservants de son culte les Saliens du Palatin, type de ceux que Tullus Hostilius donna plus tard pour prêtres également au Mars sabin du Quirinal ou Mars Quirinus et que l'on appela, afin de les distinguer des premiers, du nom de *Salii Collini* et *Salii Agonales*, dérivé de celui de la colline. Ces Saliens Palatins, qui desservaient le sanctuaire de Mars Gradivus dans la Re-

---

religionem transtulerunt. Inutile de faire ressortir que les Siciliens n'ont pu transporter en Afrique le culte de leur Vénus d'Éryx et que c'est l'inverse qu'aurait dû dire Solinus.

1. Virg., *En.*, I, 292. Ailleurs, le même scholiaste dit encore : « *Quirinus autem est Mars qui præest paci, et intra civitatem colitur. Nam belli Mars extra civitatem templum habuit.* Id., VI, 860.

gia, dont nous avons dit que le temple de Vesta était une dépendance, sont qualifiés par Servius de desservants du culte des Pénates [1]. Ce trait confirme l'identité établie plus haut entre la lance des Pénates et celle de Mars, et, par conséquent, l'identité idéale des deux dénominations, du moins, cela va sans dire, dans le rapport où elles se trouvent ici entre elles. Le Mars Gradivus était donc un ithyphalle, et c'est ce qui explique pourquoi, comme divinité printanière, à laquelle appartenait de droit le *ver sacrum*, il présidait à toutes les fécondations de la nature [2]. C'est encore probablement ce qui a fait reporter au mois de Mars et attribuer à l'inspiration même du dieu ce fameux enlèvement des Sabines, qui rappelle si bien l'*exogamie* dont il a été question au chapitre III de cet ouvrage. Ovide a, sur ce fait, un récit que nous croyons conforme à la tradition mythique et qu'il n'a certainement pas imaginé. S'adressant à Gradivus lui-même, le poète lui demande pourquoi les femmes célèbrent tout particulièrement sa fête :

« Après avoir déposé son casque, *mais en tenant toujours à la main la lance de jet*, le dieu répondit : « C'est la première fois que, dieu des armes, je suis invoqué dans les travaux de la paix : je porte mes pas dans un camp nouveau, et n'en suis pas fâché ; il me fait plaisir, au contraire, de figurer aussi dans ce rôle, pour que Minerve ne croie pas être la seule à le pouvoir de même. Apprends donc, vaillant chantre des mois latins, ce que tu désires savoir et grave bien mes paroles dans ton cœur... Déjà les Romains avaient un nom plus grand que leur territoire, mais il leur manquait des épouses et des alliances... J'en

1. *Salii..... sacra Penatium curabant.* Serv., *in Æn.*, II, 325.

2. Isidor. Orig., V. 33, 5 : *Martius propter Martem Ro. gentis auctorem vel quod eodem tempore cuncta animantia agantur ad mares et ad concubendi voluptatem.* Preller, *Rœmische Mythol.*, p. 360.

étais affligé : « Plus de prières, dis-je à Romulus; je t'ai donné le tempérament de ton père ; ce que tu demandes, tu l'auras par les armes. »

Ovide décrit ensuite l'indignation des Cures ou Sabins, la guerre « entre beaux-pères et gendres », qui suivit l'enlèvement, et les Sabines devenues épouses des Romains se précipitant, les cheveux épars, leurs enfants dans les bras, au milieu des combattants et réconciliant leurs pères avec leurs époux. Puis le poëte, qui attribue à Mars la gloire de ce résultat, met dans la bouche du dieu, entre autres paroles, celles-ci, qui sont tout à fait significatives :

« Aussi les mères Œbalides[1] se font-elles un grave devoir de célébrer mes calendes au premier jour du mois... Est-ce parce qu'Ilia[2] me dut une heureuse fécondité, que les mères me rendent un culte et fêtent le jour qui m'appartient? Ne serait-ce point parce qu'alors l'hiver, avec son manteau de glace, se retire enfin, et que les neiges fondent devant les tièdes rayons du soleil; que les arbres, tondus par les frimas, reprennent leur chevelure ; que l'humide bourgeon jaillit du jeune cep; que l'herbe, longtemps cachée, trouve des voies secrètes pour saillir à la lumière; que les champs se fécondent; que le moment de la reproduction est venu pour les troupeaux, et que l'oiseau sur la branche prépare (pour sa couvée) un toit et un abri? C'est donc à bon droit que les mères Latines, dont l'enfante-

1. Ce nom, dérivé d'Œbalos, roi mythique de Sparte, où il avait un *heroon*, et père de Tyndare, était étendu en poésie à tous les Laconiens et Spartiates, qui, d'après une tradition rappelée par Denys d'Halicarnasse (II, 49), Caton (Serv., V. A. VIII, 638), Silius Italicus (II, 8 ; VIII, 412; XV, 546), auraient été les pères des Sabins.

2. Autre nom de Rhea Silvia, la mère de Romulus. Les anciens poëtes latins Nævius et Ennius ont dit qu'Ilia était fille d'Énée et de Lavinie.

ment a ses luttes et ses espérances, célèbrent cette époque de fécondation [1]. »

La tradition qui a inspiré le poète, dans le récit que nous venons de traduire, était incontestablement celle d'un tout autre Mars que celui de la guerre et des carnages, de sorte que, pour y rester fidèle, on ne peut interpréter la lance de jet de Gradivus que comme nous l'avons fait. Dans ces conditions, la danse mimique des prêtres de ce dieu, danse qui, à raison de son caractère religieux, avait pour objet, ainsi que toutes celles du même genre, de

---

1. Ovide, *Fastes*, III, 171 et suiv.

Quum sis officiis, Gradive, viribus aptus,
Dic mihi matronæ cur tua festa colant?
Sic ego ; sic posita dixit mihi casside Mavors,
Sed tamen in dextra missilis hasta fuit :
Nunc primum studiis pacis, deus utilis armis,
Advocor, et gressus in nova castra fero;
Nec piget incœpti; juvat hac quoque parte morari,
Hoc solam ne se posse Minerva putet.
Disce, Latinorum vates operose dierum,
Quod petis, et memori pectore dicta nota.

. . . . . .

Jamque loco majus nomen Romanus habebat;
Nec conjux illi, nec socer ullus erat.

. . . . . .

Indolui, patriamque dedi tibi, Romule mentem :
Tolle preces, dixi ; quod petis, arma dabunt.

. . . . . .

Inde diem, quæ prima, meas celebrare calendas
Œbalides matres non leve munus habent.
An quod erat de me feliciter Ilia mater,
Rite colunt matres sacra diemque meum?
Quid ? Quod hiems, adoperta gelu, nunc denique cedit,
Et pereunt victæ sole tepente nives?
Arboribus redeunt detonsæ frigore frondes,
Uvidaque a tenero palmite gemma tumet.
Quæque diu latuit, nunc se, qua tollat in auras,
Fertilis occultas invenit herba vias.
Nunc fecundus ager ; pecoris nunc hora creandi ;
Nunc avis in ramo tecta laremque parat.
Tempora jure colunt Latiæ fecunda parentes,
Quarum militiam votaque partus habet.

reproduire par une pieuse imitation les mouvements mêmes de l'action divine, s'explique naturellement. Elle consistait en bonds et frétillements assez semblables, moins les contorsions de la face, à la maladie connue sous le nom ridicule, suivant l'expression du docteur Bouteille [1], mais tout à fait significatif, de danse de Saint-Wit ou de Saint-Guy. Les Saliens l'exécutaient pendant la fête des *Ancilia* ou Boucliers sacrés, qui se célébrait au mois de mars, comme celle d'Anna Perenna. Vêtus d'une tunique bigarrée, avec plastron d'airain sur la poitrine, tenant une pique de la main droite, un bouclier de la gauche, et la tête couverte du bonnet pointu surmonté de l'apex, les prêtres de Gradivus parcouraient la ville en dansant, comme il vient d'être dit, suivant une mesure à trois temps appelée *tripudium* et au son de la flûte [2]. Denys d'Halicarnasse compare cette danse à ce qu'il appelle le « courêtisme (κουρητισμός) [3], qui se rapprochait beaucoup lui-même de la danse corybantique de Crète et de Phrygie ou encore de l'*hyporchême* (ὑπόρχημα) et du *geranos* (γέρανος), toutes mimiques crétoises, analogues à notre farandole méridionale et reproduisant, par leurs évolutions enchevêtrées de va-et-vient, les sinuosités du labyrinthe, ainsi que le dit Plutarque [4]. Le labyrinthe, comme nous croyons le démontrer au chapitre XVI de cet ouvrage, figurant le ventre maternel de la Terre avec toutes ses circonvolutions intestinales, si la danse corybantique ou le *geranos*

1. Voir la monographie que cet auteur y a consacrée.

2. Salios duodecim Marti Gradivo legit tunicæque pictæ insigne dedit, et super tunicam æneum pectori tegumen cœlestiaque arma, quæ ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis solemnique saltatu. Tite-Live, I, 20. Cf. Denys, II, 70, 71 ; Plutarque, *Numa*, 13 ; Serv., V. Æ. VIII, 285, etc.

3. II, 71.

4. *Thésée*, XIX. Le *geranos* ou la *grue* se danse encore aujourd'hui en Grèce sous le nom de *Candiote*. Guys, *Voyage littéraire de la Grèce*, Lettre XIII ; Leroy, *Ruines des plus beaux monuments de la terre*, 2e éd., p. 22, pl. X.

avait pour objet d'en mimer les contours, il n'est pas trop hardi d'inférer de là que le *tripudium hastatum* des prêtres Saliens, qui dut s'y substituer, n'était bien réellement que le résultat de la transition d'un symbolisme féminin à un symbolisme masculin. Le bonnet pointu surmonté de l'apex, que portaient aussi les Flamines, confirme, d'ailleurs, le sens de la danse. Le symbolisme de ce bonnet mâle ressort clairement, en effet, du contraste avec l'*inarculum* dont la *Flaminica dialis* se paraît la tête dans les cérémonies qu'elle présidait. L'*inarculum* était une branche de grenadier, et la grenade était l'emblème de la fécondité maternelle. Servius aurait donc eu raison de comparer, comme il le fait, l'épithète de *gradivus* au grec *thourios* [1], qui était aussi une des qualifications de l'Arès hellénique, si, au lieu de ne voir dans ce mot que le sens martial d' « assaillant, impétueux », il s'en fût tenu à celui qu'il avait plus particulièrement à l'origine. Le verbe grec *thouroô* (θουρόω), d'où est dérivé le surnom de *thouros* ou *thourios* donné à Mars, signifie rigoureusement « bondir » et « saillir », ce dernier sens avec l'acception également de l'actif français qui y correspond, ainsi que cela ressort des inférieurs de l'idée, comme *thouras* (θουρας), *thourœos* (θουραῖος), « lascif » et « lubrique », *thourês* (θούρης), un « étalon ». D'après cela, il paraît y avoir lieu de rattacher le nom même des *Saliens*, non pas seulement au sens neutre de « bondir » et « sauter » du latin *salio*, mais encore au sens actif qu'a ce verbe et que reflètent si crûment les inférieurs *salax*, *salacon*, etc.

Le caractère de Mars et celui d'Anna, celle-ci dédoublée en Anna proprement dite et Minerve, sont donc bien, d'après ce qui précède, tels que nous les avons définis.

Une remarque s'impose ici d'elle-même. Des deux côtés

1. V. E. III, 35 : *Gradivum* θούριον Ἄρηα *id est exsilientem in prœlia.*

de la grande Mère divine tirée de l'état neutre primitif, l'un représentant la femme-mère par rapport au mâle, l'autre l'épouse par rapport au mari, le premier répond à la période hétaïrique : c'est celui que, à Rome, sous les noms d'Anna, de Vénus Érycine, *Volgivaga, Genitrix, Murcia* et *Murtea*, *Libitina, Salacia*, *Verticordia, Calva*, honorait tout particulièrement cette ancienne plèbe sans ancêtres, sans pères, sans famille, dont les mariages n'étaient que des accouplements et les enfants des *spurii* ou bâtards. Le second côté, celui que nous appellerons le côté maternel conjugal, ne remonte pas plus haut que le patriciat, qui date lui-même de l'esogamie. Le père, avec l'idée de famille, étant postérieur au mâle, l'épouse-mère est venue après l'hétaïre. Et l'une et l'autre, la mère hétaïrique et la mère conjugale, comme dédoublement successif du complexus *neutrius generis* originel, ont été précédées, antérieurement à l'affirmation de l'époux et du mâle, de la mère concevant et enfantant d'elle-même ou de la vierge-mère. Le patriciat, qui fut un progrès, paraît néanmoins avoir eu d'abord la forme adoptive, quelque chose tenant le milieu entre l'hétaïrisme et la vie de famille : c'est ce que prouve l'exclusion donnée aux enfants qu'avait nommés la mère, au profit de celui-là seul, ordinairement l'aîné, qui devait son nom au père [1]. La paternité n'est bien caractérisée, cette fois comme opposition à l'hétaïrisme, non plus comme superposition, que dans les familles aryennes, par les justes noces. Ces justes noces, de même que les justes enfants, *justæ nuptiæ* et *justi liberi*, soit, en d'autres termes, les noces et les enfants du droit, selon la véritable étymologie et le sens originel du mot *justus* en latin, n'existaient que pour la classe patricienne; quant à la plèbe, elle était hors la loi, ne partici-

1. Voir au chap. III, de cet ouvrage.

pant à aucun des droits de la cité : les regrets du poète Théognis de Mégare pleurant le bon vieux temps des eupatrides, où la classe ignoble « n'avait ni lois ni tribunaux [1] », et l'acte de désespoir de la plèbe romaine, abandonnant « une cité qui n'était rien pour elle, où elle n'avait ni foyers, ni sacrifices, ni patrie [2], » et se retirant sur le mont Sacré, en dehors des limites de l'*ager romanus*, sont caractéristiques à cet égard.

Ce qu'il y a de significatif dans cette retraite de la plèbe, c'est qu'elle eut lieu sous les auspices de la divinité hétaïrique par excellence, Anna Perenna :

« Il y avait à Boville, dans les environs de Rome, dit Ovide, une vieille du nom d'Anna, pauvre, mais de beaucoup d'activité. Ses cheveux blancs relevés par un léger bandeau, elle pétrissait d'une main tremblante des gâteaux rustiques, et le matin elle avait coutume de les distribuer au peuple encore tout fumants. Le peuple en eut de la reconnaissance ; de retour à la maison, la paix une fois faite, il éleva une statue à Perenna pour le secours qu'il avait reçu d'elle dans sa détresse [3]. »

La bonne vieille de Boville était donc bien Anna Perenna elle-même.

Nous croyons pouvoir déterminer de la manière suivante la progression suivie à Rome par le mouvement social.

C'est au mont Palatin que se rattachent les traditions historiques et religieuses les plus anciennes, particulières à la ville. C'est là que Romulus fonda son premier établissement, après avoir fait venir de l'Étrurie des hommes versés dans la science des augures, qui lui apprirent les rites religieux à observer pour la circonstance et lui

1. *Ad Cycnum*, dans les *Theognidis Reliquiæ*, éd. Welcker.
2. Denys d'Hal., VI, 79, 45.
3. *Fastes*, III, 667.

enseignèrent la célébration des mystères [1]. Là se reliaient comme à leur point de départ et à leur centre commun les mythes de Mars Gradivus, le Mars le plus ancien, de Faune, d'Evandre, de la Bonne Déesse, souvent confondue avec Anna, de Faustulus, d'Acca Larentia, la Louve, *Lupa* et *Luperca*, et du figuier sauvage appelé Ruminal, à l'ombre duquel la Louve allaita les deux frères. « Cette idée des jumeaux, dit Preller [2], est très ancienne, puisque le mont Palatin tirait d'eux son nom de Germalus et qu'on les retrouve dans les mythes d'autres villes latines, notamment à Préneste et à Tibur. Les Lares publics de Rome étaient représentés dans toute la ville comme deux frères jumeaux, de sorte que Romulus et Rémus pourraient bien n'avoir été, à l'origine, que les lares ou *Indigetes* de la vieille cité Palatine. » C'était enfin au Palatin que se trouvait le symbole sacré de la cité, le *mundus*, où chacun des premiers citoyens avait enfoui une motte de terre de son champ, et que toutes les curies (*curiæ veteres*) se réunissaient, chacune à son foyer particulier, pour l'accomplissement des sacrifices en commun et des devoirs civiques.

Néanmoins, le Palatin, qui a été le point de départ de la cité romaine proprement dite, ce que nous appellerions dans notre langage actuel l'État romain, ne figure, croyons-nous, que la première étape de la race latine dans la voie du patriciat, à sa sortie de l'hétaïrisme. Là s'est opérée une sorte de transaction entre des éléments opposés, les uns sabins, d'un organisme plus pur, les autres latins, mélangés de sémitisme, et de la rencontre des deux courants est issue la Rome palatine, où se sont groupés et systématisés des souvenirs complexes venus d'ailleurs, avec prédominance, toutefois, des souvenirs latins modi-

1. Plutarque, *Romulus*, XIII.
2. *Rœmische Mythol.*, p. 695.

fiés par le contact. Des savants ont nié l'existence de l'élément sabin dans la composition de la cité romaine ; mais si on l'en exclut comme élément ethnique à l'origine, il est impossible de lui contester la part considérable qu'il eut dans la transformation du latinisme primitif. Cette fusion, qui commence à la mort de Rémus, par l'abandon de l'Aventin et l'établissement de Romulus sur le Palatin, se complète par le traité d'alliance conclu au Comitium entre Romulus et Tatius, et l'agrégation au Sénat romain de cent nouveaux sénateurs d'origine sabine. Quoique les souvenirs religieux dont il a été parlé plus haut, comme ceux de Mars et des Pénates, soient rattachés à la colline Palatine, nous savons qu'ils étaient tous originaires d'Albe, où on les retrouve, et d'où venaient les deux frères jumeaux. C'étaient donc de simples transportations, modifiées plus tard au contact que nous venons de dire. Mais, avant d'aller se transformer sur le Palatin, le latinisme hétaïrique ou semi-hétaïrique des frères *spurii*[1], nés de la Vestale Rhéa Sylvia ou Ilia[2], avait eu une dernière étape sur une colline située au sud, celle de l'Aventin, qui devait son nom, d'après la légende, au roi albain Aventinus, enterré sur la hauteur. Là s'étaient d'abord établis les deux frères. Rémus n'en bougea point, et Romulus, après avoir tué son frère, l'y fit inhumer dans l'endroit appelé Remo-

1. *Spurius* serait un mot sabin désignant le *pudendum femminile*, d'où son application aux enfants qui n'ont pas de père.

2. Plutarque, *Romulus*, III : « Amulius, craignant que la fille de Numitor (son frère) n'eût un jour des enfants, la fit prêtresse de Vesta, pour empêcher qu'elle ne se mariât et la forcer de vivre dans le célibat. Les uns la nomment Ilia, d'autres Rhéa, et quelques-uns Sylvia. Peu de temps après, elle se trouva enceinte.... et elle allait être traînée au dernier supplice, si Antho, fille du roi, n'eût obtenu sa grâce. »

On est singulièrement tenté de voir dans les noms de Rhéa, Ilia et Antho, et dans le rapport où ces dénominations se trouvent avec une Vestale engendrant du dieu Mars, qui est ici pour la Vierge-Mère, quelque chose d'apparenté avec la Rhéa phrygienne, l'Ilah kabirah (Astarté) sémitique, et l'Anâth ou Antha, féminisée d'An ou Anu.

nium ou Remoria, un nom qui paraît avoir fourni celui de la *Roma quadrata* du Palatin. Rémus ayant été sacrifié avant la construction de Rome carrée et parce qu'il faisait obstacle à cette construction [1], la description que nous ont laissée les historiens de la ville bâtie par les deux frères, « ville où tout le monde était reçu sans distinction et où l'on ne rendait ni l'esclave à son maître, ni le débiteur à son créancier, ni le meurtrier à son juge [2] », ne peut se rapporter qu'à la Remoria exclusivement latine et semi-hétaïrique de l'Aventin. C'est de l'Aventin que nous nous croyons autorisé par la nature des éléments de la légende à faire partir la fameuse entreprise de l'enlèvement des Sabines, exécutée, comme le dit très justement Plutarque, non pour la satisfaction de passions brutales, « mais en vue de mariages légitimes à contracter »[3], et qui eut, en effet, pour conséquence de tirer les Romains de l'hétaïrisme, en leur facilitant la constitution, sur le Palatin, d'une cité régulière, avec une famille, des pères ou patriciens, des lois et des rites sacerdotaux. Quoique les historiens de l'antiquité placent cet événement après la fondation de la Rome carrée, les uns dans le quatrième mois [4], les autres dans la quatrième année [5] de l'établissement de Romulus sur le Palatin, il paraît ressortir des circonstances qu'il se passa avant la prise de possession de cette montagne. L'enlèvement eut lieu, en effet, dans le grand Cirque, entre le Palatin et l'Aventin, pendant une fête que Romulus aurait donnée, pour célébrer la découverte de l'autel du dieu Consus, et à laquelle il avait invité toutes les populations du voisinage. Le personnage de Romulus, autour duquel ont été grou-

1. Plut., *Rom.*, XII.
2. Plut., *Rom.*, X.
3. Id., id.
4. Fabius Pictor, cité par Plutarque, *Rom.* XVI.
5. Cneus Gellius, cité par Denys d'Halicarnasse, II, 19.

pés tous les mythes se rattachant à un état social de transition, ne peut figurer ici, abstraction faite de ce qu'il y a d'ailleurs d'individuel sous ce nom, que le passage de l'*ésogamie* à l'*exogamie*, de l'hétaïrisme de la tribu, où nous avons vu que toute propriété était commune, au patriciat, aux justes noces et à la propriété personnelle. Dans cette hypothèse et avec l'odeur peu engageante qui avait suivi les bandes de truands et de gueux des deux frères, depuis Albe jusqu'au réceptacle impur du dieu Asyle [1], il n'est guère possible d'admettre que Romulus ait pu attirer à une fête quelconque les familles des populations patriarcales. Nous inclinerions donc de préférence à voir dans l'histoire de l'enlèvement des Sabines, au milieu d'une fête du Grand Cirque, quelque chose d'analogue à l'enlèvement des filles de Schiloh par les Benjamites pendant une fête de Jehovah [2] et au rapt violent de la fête océanienne des Kayoï [3]. Cette dernière, bien que n'ayant plus son ca-

---

1. Plutarque, *Romulus*, X.

2. *Juges*, XXI. V. le chap. III de cet ouvrage.

3. Voici la description de cette fête, dont nous tenons le récit d'un missionnaire français qui a vécu longtemps aux îles Marquises :

On donne le nom de *kayoï*, dans les îles de l'Océanie, à des garçons et à des jeunes filles de quatorze à dix-huit ans que l'on réunit dans des cases particulières et séparées, suivant les sexes, pour y attendre le moment où on doit les marier. C'est toujours à l'occasion de quelque événement extraordinaire que ceci a lieu. Là, pendant les vingt ou trente jours qui précèdent la fête, ils ne sont occupés que du soin de leur corps. Se blanchir la peau est leur unique affaire, et la façon dont ils s'y prennent mérite d'être rapportée. Depuis l'aube du jour jusqu'au second crépuscule, on les voit s'oindre et se frotter sans relâche avec de l'huile de coco, du jus de *pokou* et de *pena* mêlé à l'essence de *pokou*, ce qui, au témoignage du missionnaire qui a bien voulu nous faire part de ces renseignements curieux, blanchit effectivement la peau la plus rebelle.

Une fois huilés et parfumés de la sorte, les uns et les autres, garçons et filles, quand vient le soir, sortent de leurs retraites et courent la campagne en chantant et en dansant, mais sans s'adresser la moindre parole. S'ils se rencontrent dans leur chemin, ils s'éloignent de différents côtés en poussant des cris et de grands éclats de rire.

ractère des premiers temps de l'hétaïrisme, n'en a pas moins conservé le souvenir de l'ésogamie originelle. Les traces de cette même ésogamie existaient, du reste, dans

---

Leurs parents les nourrissent de ce qu'ils ont de meilleur, et, quand les vivres manquent à la case du père, les *kayoï* ont droit d'en prendre où ils en trouvent. Personne n'est admis à se plaindre de leurs larcins.

Lorsque les jours d'épreuve sont passés, ils se lavent à grand renfort d'eau fraîche, et leur corps paraît alors aussi blanc que celui d'un Européen. Chacun se pare ensuite de ses plus beaux habits. Les garçons se ceignent les reins d'un *hami* ou ceinturon blanc, s'ornent la tête d'une couronne de lianes entremêlées de fleurs, et s'inondent d'huiles, de parfums et de toute sorte d'essences. Les jeunes filles revêtent un long peignoir en gaze blanche, dont les extrémités traînent derrière elles ou flottent à tous les vents, et qui tient à leur épaule droite par un nœud de rubans. Une couronne de fleurs leur ceint aussi la tête, et leur magnifique chevelure noire, retenue en arrière par un nœud de lianes légèrement serré, tombe comme une nappe de jais sous un voile blanc de l'étoffe la plus fine. C'est dans ce costume qu'on se rend à la fête, les garçons en dansant, et les filles en agitant avec coquetterie un éventail. Le bruit du tambour les appelle; ils se précipitent plutôt qu'ils ne marchent.

Le lieu de la fête est un parallélogramme rectangulaire plus ou moins grand, suivant l'importance de la population de l'île. Il est environné de deux rangs de gradins destinés au spectateur et terminé d'un côté par de petites élévations réservées aux étrangers. Sur le devant de la scène, une case particulière a été construite pour les prêtres. L'enceinte est pavée de cailloux ou de pierres plates recouverts de sable sur une largeur de quatre à cinq mètres carrés. Aux quatre angles du parallélogramme s'élèvent quatre mannequins colossaux ou groupes de mannequins, représentant des hommes et des femmes dans les positions les plus exagérées. Ils sont ornés de mille couleurs, entourés de banderolles et couronnés de toutes les fleurs du pays. A un signal parti de la case sacerdotale, le voile qui les recouvre se déchire, et la foule accueille le spectacle de ces obscénités par un trépignement de joie et des *koninis* ou bravos cent fois répétés.

Au premier rayon du jour, tout le monde est sur pied; les malades seuls ne quittent point les cases. Le son du *pahou* retentit dans toutes les baies de l'île, et des familles entières, dans leurs plus beaux costumes, courent au rendez-vous. Le soleil dore à peine la cime des cocotiers, que déjà les gradins du *tokoua* sont envahis par des groupes de femmes, au milieu desquels les jeunes filles *kayoï* viennent prendre place. Les hommes arrivent ensuite. Ils se rangent sur les gradins inférieurs, ayant au milieu les garçons *kayoï*, qui, l'œil

les coutumes romaines : quand le cortége d'une mariée arrivait devant la maison de l'époux, la mariée n'en devait point passer le seuil d'elle-même; on l'enlevait pour le lui

---

en feu, le cœur tout haletant d'impatience, cherchent parmi les jeunes filles celles que leur amour a choisies. De petits signes sont échangés, et souvent même, dès la veille, on a disposé les moyens de se reconnaître.

Les prêtres chantent une psalmodie dont ils alternent entre eux les cadences monotones, puis les danses commencent. C'est toujours un danseur ou une danseuse des plus habiles qui débute sur le pavé sacré. Après eux, d'autres danseurs, hommes et femmes, à l'appel de leurs noms, descendent sur l'arène, et exécutent le *touroutou* et le *hamikohito* avec un entrain qui excite toujours dans l'assemblée les *koninis* les plus frénétiques.

Le moment solennel est enfin arrivé. Deux jeunes *kayoï*, garçon et fille, au milieu du silence de la foule, paraissent dans l'enceinte. Leur maintien est encore timide, leurs yeux baissés; toute leur personne trahit l'émotion qui les agite. Le *pahou* résonne et ils s'élancent. Leurs mouvements sont d'abord calmes et incertains ; leur balancement un peu embarrassé. Mais bientôt le *pahou* bat avec plus de force, puis il se précipite, et leur danse s'anime; le vertige les saisit, ils touchent à peine la terre de leurs pieds. La vierge de tout à l'heure est maintenant une bacchante, que la passion emporte, que l'ivresse et la fureur entraînent. Son sein palpite et se soulève, ses yeux s'enflamment, sa chevelure vole en désordre, ses pieds frappent le sol en cadence toujours plus rapide ; elle se perd dans un tourbillon où l'œil la suit à peine. Les spectateurs, haletants et craintifs, ne respirent plus ; les tambours eux-mêmes semblent effrayés, ils hésitent, ils se taisent; mais elle, elle ne voit rien, et le mouvement qui l'enlève à la terre paraît s'accélérer encore. Son voile, enfin, se déchire, sa ceinture se rompt, son dernier vêtement fuit, elle tombe épuisée de son délire. La foule se lève comme un seul homme; un immense battement de mains éclate sur les bancs du *tokoua*.

Un cri est poussé ; les jeunes filles se précipitent hors de l'enceinte, les *kayoï* bondissent sur elles, renversent tout ce qui leur fait obstacle, s'élancent sur leurs traces, les poursuivent dans les bois, au milieu des rochers, courant chacun après celle qu'il croit s'être choisie. On les atteint enfin, et le mariage se consomme.

Ce mariage est aussi légitime que celui qui est fait par les parents, et il lie les époux d'une manière aussi indissoluble.

(Nous avons extrait cette description d'un petit travail à refaire publié par nous, il y a longtemps, sous ce titre : *La Femme dans les temps anciens* et *la Femme dans les temps modernes.*)

faire franchir, en mémoire de la violence faite aux Sabines, selon Plutarque [1].

L'Aventin, d'où nous supposons qu'est partie l'entreprise en question, fut toujours le quartier réprouvé de la ville éternelle. C'était là qu'habitait l'ancienne plèbe. Aulu-Gelle, qui vivait sous les Antonins, à une époque où les vieilles distinctions politiques n'existaient plus, ne comprenait pas que cette colline, alors si peuplée, eût été laissée en dehors du pomœrium [2]. « On s'est demandé souvent et l'on se demande encore, ajoute-t-il, pourquoi ni le roi Servius Tullius, ni Sylla, qui avaient ambitionné la gloire d'étendre ce pomœrium, ni César, quand il l'étendit, n'ont renfermé l'Aventin dans l'enceinte consacrée par les prières des augures [3]. » Messala, d'après le même auteur, en attribuait le motif à ce que, les oiseaux s'étant déclarés contre Rémus, qui voulait bâtir la cité sur cette colline, on l'aurait toujours considérée depuis comme donnant des augures funestes. Quoique compris dans l'intérieur des murs, l'Aventin était donc en dehors de la cité politique et religieuse. Il ne fut jamais *ager romanus*. Quand la loi Icilia en reconnut la propriété aux plébéiens qui l'occupaient, en le divisant par lots, il n'était qu'*ager publicus*. Sous les empereurs, alors que le souvenir des séparations religieuses et politiques était effacé, la colline maudite resta le centre des agglomérations dites du bas-peuple, quelque chose d'analogue aux faubourgs Saint-Marceau et Saint-Antoine d'autrefois et aux quartiers de la Villette ou de Belleville de notre Paris actuel. Tout ce qui n'avait ni feu ni lieu, étrangers vagabonds, truands et ma-

1. Id., XVIII.

2. Le *pomœrium* était un espace de terrain libre de culture et de constructions, en dedans et en dehors des murs d'enceinte. La religion l'avait consacré, et il marquait les limites de la cité proprement dite.

3. *Noct. Att.*, XIII, 14.

landrins, s'y entassait pêle-mêle avec les petites gens : c'était toujours à peu près le vieil Asile des frères jumeaux, la sentine des vices misérables au grand jour de cette Rome, où, suivant l'expression de Tacite, « affluaient et s'étalaient tous les dérèglements et toutes les turpitudes[1]. » De l'Aventin partit le mouvement populaire qui fit la grande Rome antique; de là est parti aussi le mouvement qui a fait la Rome non moins puissante de la catholicité. C'est de la fange des bas quartiers méridionaux de la ville éternelle, en effet, que s'est élevé le Christianisme et que Rome a de nouveau tiré les éléments premiers qui devaient lui faire conquérir une seconde fois le monde. « La partie méridionale de Rome, porte Capène, voie d'Ostie, voie Appienne, voie Latine, fait très justement observer M. Renan, forme la région autour de laquelle semble se concentrer, du temps de Néron, l'histoire de l'Église naissante[2]. » La multitude immense, — *multitudo ingens*, — selon l'expression de Tacite, de ceux qui, s'avouant chrétiens ou dénoncés comme tels, périrent dévorés par les bêtes, sur la croix ou enduits de résine brûlante, dans ces terribles journées de Juillet de l'an 64, l'exécrable monstre impérial l'avait en très grande partie prise d'un coup de filet dans le voisinage de l'Aventin et du Cœlius, les deux collines du sud, qui furent, comme le dit dit très bien Ampère, le berceau des plébéiens primitifs[3].

L'établissement de la royauté, immédiatement après la prise du Palatin par les hommes de la Remoria Aventine, eut pour objet de consacrer le triomphe de la plèbe. Dans la race patricienne par excellence, celle des Aryas, le roi s'offre d'abord comme un tyran, la plupart du temps sorti du patriciat lui-même ou de la race aryenne, mais toujours

---

1. *Annales*, XV, 64.
2. L'*Antechrist*, chap. VIII, p. 199.
3. L'*Histoire de Rome à Rome*, Introd., p. XXII.

élevé et soutenu par les classes asservies. Romulus et Thésée sont deux types tout à fait caractéristiques à cet égard. L'un et l'autre, fils de pères incertains, ainsi que s'exprime Plutarque [1], représentent la revendication du droit de cité de l'okhlos (ὄχλος) ou de la plèbe (*plebs*) contre l'exclusivisme des eupatrides ou patriciens. « Thésée, dit le biographe grec, ne forma qu'une cité de toute l'Attique, dont il fondit les habitants en un seul corps, » ce qui signifie, en termes plus rigoureux et plus en rapport avec le contexte, qu'il fit entrer dans la cité les masses plébéiennes, jusque-là exclues de toute participation aux droits civils et religieux. Plutarque ajoute, en effet, que le menu peuple et les pauvres accueillirent avec empressement les réformes de Thésée, tandis que les grands ne s'y rallièrent que forcés et contraints, quand il leur eut promis « un gouvernement sans roi », c'est-à-dire, le rétablissement « de la république et de la pure démocratie [2]. » Romulus, après s'être emparé du Palatin, au lieu de détruire le système du patriciat sabin ou, pour employer un terme plus général, aryen, y associa son monde et fondit la portion plébéienne combattante descendue de l'Aventin avec la société conquise sous la seule et unique dénomination de *populus* ou « peuple ». Ce peuple, il le divisa en patrons et clients, et comme, par l'effet de l'introduction des « justes noces » à la suite de l'enlèvement des Sabines, il y eut de « justes enfants », *justi liberi*, ainsi, par conséquent, que de «justes pères » ou des patriciens, il put organiser un sénat ou faire entrer dans celui qui existait déjà, en imposant de force ce qu'il croyait être une conciliation, les plébéiens anoblis par leur mariage et l'alliance contractée avec les familles patriciennes. Nous serions assez disposé à croire que ce qui resta sur

1. *Thésée*, II.
2. Id., XXII. Le δῆμος grec, comme le *populus* romain, était donc bien différent de la *plebs*.

l'Aventin auprès de Rémus ou simplement loin de Romulus se composait de ceux qui n'avaient pas eu de part dans le rapt des Sabines ou qui refusèrent d'accepter le patronat des parvenus du Palatin. L'épisode de la jeune patricienne « enlevée par des plébéiens » pour le compte de l'un d'entre eux, plus riche ou plus puissant, du nom de Talasius, nous semble caractériser le but et les conséquences du rapt dans le sens indiqué.

Tite-Live a, du reste, un mot qui paraît contenir la raison tout entière de l'enlèvement des Sabines. Après avoir dit que ce fut d'après le conseil des pères, — *ex consilio patrum*, — que Romulus fit demander le *connubium* ou droit de mariage pour son monde avec les voisins, il se donne quelques lignes plus bas à lui-même un démenti, précieux à recueillir, en ajoutant que le même Romulus rejeta ce qui s'était fait sur l'orgueil des patriciens : *patrum id superbia factum* [1]. Il est possible que par les premiers pères Tite-Live entende ceux qu'aurait créés le nourrisson de la louve, immédiatement après son établissement du Palatin et avant le rapt; mais comme on ne saurait admettre qu'il y ait eu des pères, dans le sens rigoureux qu'a ici le mot, avant le *connubium*, et que, d'autre part, ce fut uniquement pour obtenir le *connubium* qu'eut lieu l'enlèvement des Sabines, tout l'échafaudage de l'historien latin tombe devant ces seuls mots : *patrum id superbia factum*. Quant à l'opinion de ceux qui prétendent que Romulus ne visa dans le rapt en question qu'à conquérir de force le droit de mariage avec des voisins, elle peut être autorisée par la manière dont Tite-Live apprécie les faits, mais elle n'est pas fondée ; tout ce qui précède confirme qu'il s'agissait pour le *spurius* de la Vestale, un homme sans père, de conquérir le patriciat lui-même.

A ce propos nous nous permettrons une digression qui,

1. I, 9.

bien que s'éloignant de notre sujet en apparence, confirme le point de vue où nous nous sommes placé pour apprécier l'enlèvement des filles du patriciat. Le jeu des passions humaines, suivant une remarque profonde de Thucydide [1], amène le retour, sous d'autres formes, de bien des choses réputées tout à fait passées, et, ces passions admises, nous ajouterons qu'on n'a plus le droit de s'étonner que, dans les heures suprêmes de crise sociale, quand rien n'y fait plus contre-poids et que le heurt fatal de courants divers semble tout remettre de nouveau en question, le monde paraisse vouloir recommencer. Après la chute de la Commune de 1871, des papiers de toute nature, échappés à la destruction, furent trouvés dans différentes administrations publiques. Parmi ces papiers, nous avons pu lire un projet de réorganisation de la société adressé à l'assemblée communale de l'Hôtel de ville et dont la forme élégante trahissait une main exercée. Etait-ce un projet sérieux ou n'était-ce qu'une de ces excitations à la violence, en vue de compromettre et de perdre un pouvoir détesté, et contre lesquelles les gouvernements de circonstance n'ont jamais bien su se mettre en garde? Nous ne saurions le dire. L'hypothèse d'un projet sérieux nous avait, néanmoins, paru justifiée par le contexte, où se trouvaient des recommandations intéressant trop directement la Commune, pour venir d'un ennemi. Or, dans ce projet, après avoir critiqué les actes de l'Hôtel de ville, dont on s'appliquait à faire ressortir, soit le caractère inutilement vexatoire, soit le ridicule et l'inanité, l'auteur posait des conclusions que l'on pourrait croire avoir été inspirées par l'exemple des *ex-sacrati* de l'Aventin. Nous regrettons de n'avoir pu retenir les paroles du texte. En voici le sens : « Ce que vous voulez, ce que veulent les déshérités dont vous êtes les représentants, c'est une part des résultats

1. *Guerre du Péloponèse*, I, 22.

produits, sous forme de capital, par le travail accumulé. En un mot, vous aspirez à l'égalité de la jouissance. Or, ce n'est point par l'expropriation violente d'autrui que vous aurez les biens auxquels sont attachés la considération et le pouvoir : le vol, le brigandage, en arrêtant la confiance, et, avec elle, le libre développement de la fortune publique, travaillent contre leur but. Pour généraliser de nouveau le capital, que la force des choses tend à restreindre et à concentrer de plus en plus entre les mains d'un petit nombre, au risque d'amener l'effondrement de la liberté individuelle, puisque le travail associé, qui pourrait y arriver, est devenu suspect et que tout l'entrave, il ne vous reste qu'un moyen. Ce moyen est héroïque, l'exécution difficile peut-être et pleine de périls, mais les enfants de ceux qui en auront souffert vous le pardonneront, en vous bénissant même, car ces enfants seront aussi les vôtres. Vous avez le pouvoir, usez-en : appropriez-vous les filles des bourgeois, enlevez-les, ici, là, n'importe où, n'importe comment, non pour les violenter, *non pour satisfaire des passions brutales*, mais pour les épouser et avoir d'elles des enfants qui, au nom de leur père, joindront celui de leur mère. Aux meilleurs les meilleures [1]. Ces filles ainsi enlevées, vous les traiterez avec tous les égards que méritent leur sexe et leur éducation; vous les aimerez, vous les choierez, vous les respecterez surtout, *ne leur imposant ni fatigue, ni privation;* car il importe qu'elles vous trouvent meilleurs que ceux à qui on les destinait, et qu'elles vous aiment. »

Nous n'avons besoin d'insister ni sur le matérialisme brutal de cette façon d'entendre la jouissance, matérialisme trop encouragé par l'exemple des heureux de ce

1. Tite-Live avait dit : *Quasdam forma excellentes primoribus patrum destinatas, ex plebe homines, quibus datum negotium erat, domos deferebant.* I, 9.

monde, ni sur ce qu'aurait eu même d'absolument irréalisable le projet du communaliste. Ce n'est pas ici non plus le lieu de rechercher si le mariage, tel qu'il se contracte aujourd'hui, avec la tendance qu'il a à prendre de plus en plus le caractère de simple association de fortunes, et même à accaparer sous cette forme la considération, ne finira point par être abandonné du plus grand nombre, au moins dans les villes [1]. C'est au législateur d'aviser à cet égard; c'est à lui de voir s'il ne conviendrait pas, à un moment donné, de corriger par quelque chose d'analogue à la loi Voconia l'appât malsain qu'offrent la dot et la fortune privée de la femme aux appétits déréglés, dot et fortune qui deviennent trop souvent pour l'époux un danger d'appauvrissement de la virilité. Notre but, dans la digression que nous venons de faire, a été uniquement d'illustrer d'une vignette qui en fît ressortir le fond l'histoire de l'enlèvement des Sabines, dont la fantaisie méphistophélique mentionnée semble s'être inspirée, avons-nous dit. Tout est, en effet, dans cette illustration : le mobile de l'acte, les Romains « n'ayant employé la violence ni pour outrager les Sabins, ni pour satisfaire une passion brutale, mais en vue seulement de nouer entre les deux peuples des liens plus intimes et durables [2] »;

1. Dans beaucoup de centres industriels, notamment en Allemagne, et dans toutes les grandes villes d'Autriche, le chiffre des naissances illégitimes balance ou surpasse même celui des naissances légitimes. A Olmutz, par exemple, il est en moyenne de 70 0/0. On pourrait presque, avec les chiffres qui existent, calculer le temps qu'a devant lui encore le mariage plébéien. Qu'y aura-t-il après? On est effrayé d'y penser, quand on considère surtout les progrès que ne cesse de faire en Europe la division des classes sociales. Peut-être le régime républicain finira-t-il par s'imposer à la raison des plus conservateurs comme la seule forme possible de la conciliation, ce qu'il fut réellement en Grèce et ce qu'il fut à Rome, avant que les Césars vinssent appliquer sur la plus large échelle le conseil allégorique du dernier Tarquin à Sextus.

2. Plutarque, *Romulus*, XVI.

les égards et les respectueux ménagements pour les jeunes patriciennes enlevées, ces mêmes Romains, « ayant stipulé dans leur traité de paix avec les Sabins qu'ils n'assujettiraient leurs nouvelles épouses à d'autre travail qu'à filer de la laine [1] », soit, en termes appropriés aux circonstances actuelles, à broder ou faire de la tapisserie. Peu s'en faut que le religieux Plutarque, touché de ces bonnes intentions et d'une conduite qui, « d'un acte violent et coupable fit l'action la plus sage et la plus politique [2] », n'approuve le rapt qu'il raconte. Ce qu'il y a de positif, c'est qu'il trouve autrement répréhensibles les amours de Thésée pour Ariadne, Antiope, Anaxo de Trézène et Hélène que le coup de filet lancé de l'Aventin ou du Palatin sur le Grand Cirque, le jour de la fête du Dieu Consus ; car, « en cela, dit-il, on peut soupçonner Thésée d'avoir été entraîné par le libertinage et l'attrait de la volupté [3] ». Ces préférences de conscience d'un moraliste et d'un honnête homme se recommandent aux réflexions d'une classe trop nombreuse de faux conservateurs, pour qui le mariage, à l'inverse des goûts de la plèbe aventine, paraît avoir moins d'attrait que l'hétaïrisme. Il n'est peut-être pas d'un exemple sans danger que le même recherche à la fois l'argent des patriciennes et la grâce plus ouverte, souvent aussi plus attrayante des belles plébéiennes. Les sévérités de Plutarque, d'un côté, et son indulgence, de l'autre, ne rassurent guère sur le jugement que pourrait rendre, dans tels conflits à prévoir, la conscience rassise de la postérité.

La société autour de laquelle vint se grouper et qu'aryanisa le printemps sacré conduit par les frères jumeaux, était donc quelque chose d'analogue, sinon de tout à fait

1. Id., id., XVII.
2. Plut., *Parallèle de Thésée et Romulus*, VII.
3. Id., id.

conforme, à l'état qualifié d'exogamique. L'hétaïrisme n'y était probablement plus, à l'époque où eut lieu le rapt des Sabines, une loi aussi rigoureuse qu'il paraît l'avoir été à Sodome, à Gabaa et chez les Benjamites, où il avait conservé son caractère religieux originel ; mais il ressort de la nature des mythes déjà exposés et de ceux qui le seront encore que, à l'origine, du moins, l'hétaïrisme de l'Aventin avait eu, lui aussi, ce caractère. La vierge, en effet, s'y associait à la *volgivaga* dans la même dénomination, ce qui implique la priorité du côté virginal de la divine Mère. Romulus et Rémus, qui figurent ici les dieux Indigètes, au nombre de deux, d'une foule de cités latines [1], sont donnés comme issus tout à la fois d'une vierge et d'une prostituée : cela veut dire que, avant l'opposition établie entre ces deux aspects par l'intervention de l'énergie virile, la mère était bien, comme nous l'avons exposé, un principe neutre. L'origine des frères jumeaux confirme donc d'une manière éclatante notre thèse. Ils étaient fils d'une vestale, c'est-à-dire d'une vierge ; mais une fois le mâle posé, il fallait que cette vierge eût conçu de quelqu'un, et l'on imagina la séduction de Mars, le dieu à lance ou phallique. Puis, pour concilier avec cette idée la tradition de l'hétaïre, qui s'y opposa naturellement, d'après ce que nous avons développé dans les précédents chapitres, on donna pour nourrice ou seconde mère aux jumeaux une louve, qui les allaita dans la grotte symbolique du Lupercal : le terme de louve, comme on sait, est en latin un synonyme de prostituée [2]. Aussi le scholiaste de Virgile a-t-il pu dire

---

1. Notamment Tibur et Prêneste. On lit dans Virgile, *Én.* VII, 670 : *Tum gemini fratres Tiburtia mœnia linquunt.* Et Servius, *V. Æn.*, parlant de Préneste, dit, d'autre part : *Ibi erant Pontifices et Dii Indigetes, sicut etiam Romæ; erant etiam duo fratres qui Divi appellabantur.*

2. Les Latins, dit Plutarque, *Romulus*, IV, donnent le nom de louves aux femelles des loups et aux femmes qui se prostituent.

que l'histoire de cet allaitement n'a été imaginée que pour déguiser la honte de la naissance des pères du peuple romain [1]. Et cette Acca Larentia, qui aurait ensuite élevé les deux frères, était tout à la fois, selon plusieurs auteurs anciens, une hétaïre et symboliquement une Mère chthonienne : le nom de *Larentia* se rattache à un radical étrusque *lar*, qui signifie « seigneur », et qualifiait, conséquemment, la louve Acca comme « dame » Mania, mère des Mânes infernaux et des Lares.

---

1. *Quod autem a lupa aliti dicuntur fabulosum figmentum est ad celendam auctorum romani generis turpitudinem.* **Serv,** I, 273.

FIN DU PREMIER VOLUME

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01008 8435